This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

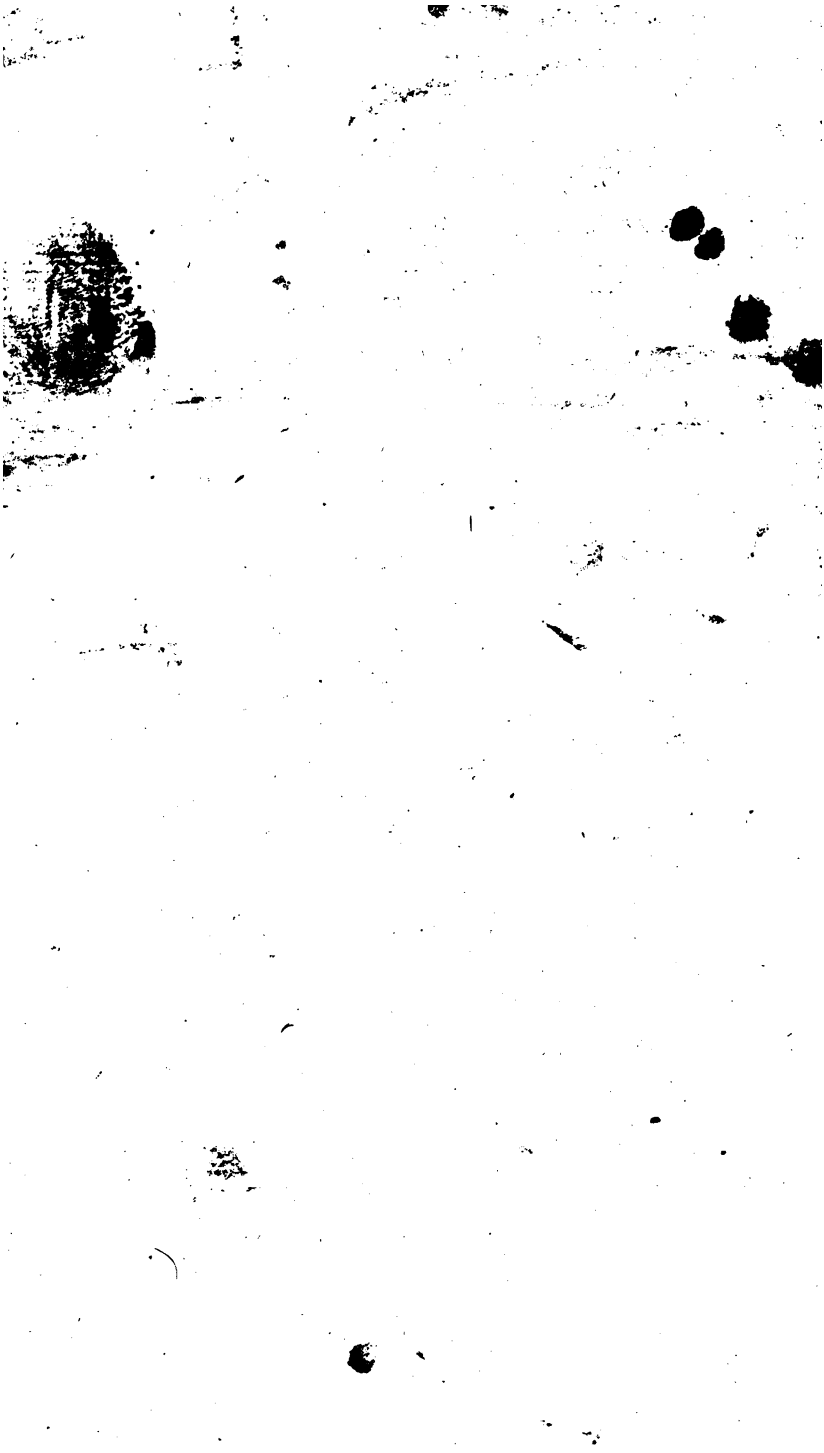
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Vet. Fr. II B. 38



RÉFLEXIONS PHILOSOPHIQUES *SUR LE SYSTÊME* DE LA NATURE.

PAR M. HOLLAND.

NOUVELLE ÉDITION

Revue, corrigée & augmentée.

EN DEUX PARTIES.

A NEUCHATEL,

1775.

TAYLOR INSTITUTION
17 MAY 1961
OF OXFORD
LIBRARY

PRÉFACE.

En liſant le Syſtême de la Nature *avec l'attention que méritoit un Ouvrage ſur cette matiere, & un livre qui fait tant de bruit, j'ai jetté ces réflexions ſur le papier à meſure qu'elles ſe préſentoient à mon eſprit. Étranger & Géomètre, je ne pouvois pas avoir deſſein d'écrire en françois pour le Public, & ſur des matieres de Métaphyſique; cependant quelques amis auxquels j'ai communiqué ces obſervations, préſument qu'elles pourront être utiles. Je les offre à tous ceux qui cherchent de bonne-foi la vérité. Puiſſent-elles répandre quelque jour ſur un ſujet auſſi important! Cet eſpoir qui m'anime eſt la récompenſe la plus chère à mon cœur.*

Cette ſeconde édition a été faite ſous mes yeux; je l'ai purgée d'un très-grand nombre de fautes & d'inexactitudes qui s'étoient gliſſées dans les précédentes, & ſur-tout dans l'édition in-12 qui en a été faite à Paris en 1773, & dont pluſieurs ont dû me faire d'autant plus de

peine, que le ſens en eſt conſidérablement troublé. Outre ces corrections, j'ai retouché le texte en quelques endroits, & j'en ai éclairci d'autres dans des notes. Les premiers chapitres renferment des diſcuſſions abſtraites, où il ne s'agit que d'être clair & vrai; les ornemens y ſeroient non-ſeulement déplacés, mais même nuiſibles. Du reſte, je ſuis fort éloigné de donner ces réflexions pour un examen complet du Syſtême de la Nature; *& l'extrême indulgence avec laquelle le Public les a accueillies, ne me ferme pas les yeux ſur ce qui y manque. Je me ſerois fait un devoir d'y ſuppléer en partie, ſi les momens de mon loiſir y avoient pu ſuffire.*

RÉFLEXIONS

RÉFLEXIONS PHILOSOPHIQUES *SUR LE SYSTÊME* DE LA NATURE.

PREMIERE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

De la Nature.

PRÉCIS.

LA nature en général, eſt le grand tout qui réſulte de l'aſſemblage des différentes matieres, de leurs différentes combinaiſons, & des divers mouvemens que nous obſervons dans l'univers. La nature dans chaque être particulier, eſt le tout qui réſulte de l'eſſence,

& l'eſſence d'un être eſt la ſomme de ſes propriétés. —Les êtres que l'on ſuppoſe diſtingués de la nature, ſont des chimeres dont on ne peut ſe former aucune idée. L'homme eſt un être purement phyſique. Toutes ſes erreurs ſont des erreurs de phyſique; & c'eſt pour avoir négligé l'étude de la nature, qu'il s'eſt formé des dieux; qu'il eſt tombé dans l'eſclavage; qu'il méconnoît ſes devoirs & ſon bonheur; qu'il fait ſi peu de progrès dans les ſciences utiles; qu'il n'a d'autres guides que l'imagination, l'enthouſiaſme, l'habitude, le préjugé, l'autorité ſur-tout; enfin, que le genre humain eſt demeuré dans une longue enfance dont il a tant de peine à ſe retirer.

REMARQUES. 1°. Ce premier chapitre reſſemble aſſez au début d'un poëme épique. Il annonce rapidement le ſujet; mais on peut défier le lecteur d'y trouver un mot de démonſtrarion. Je ne m'arrêterai donc pas à examiner des aſſertions entiérement dénuées de preuves. Il faut croire qu'elles ſeront démontrées en détail dans le cours de l'ouvrage; mais s'il arrivoit que l'Auteur s'en rapportât dans la ſuite à cette introduction peu philoſophique, n'oublions pas alors que des figures de Rhétorique y tiennent lieu d'argumens.

J'ai commencé le précis par la définition du mot *nature;* au lieu que l'Auteur, après un long préambule, ne s'apperçoit qu'à la fin du chapitre qu'il n'a point encore fixé le ſens que l'on doit attacher à ce mot.

2°. Les reproches que l'Auteur fait continuellement à l'homme ſur ſon ignorance, ſa ſtupidité, ſa crédulité, ſes déréglemens honteux, ſont plus choquans dans ſon ſyſtême que dans le ſyſtême contraire. Si tout ce que l'homme penſe & tout ce qu'il fait, découle néceſſairement de ſon eſſence; il s'enſuit qu'il eſt conſtitué de maniere à être auſſi igno-

rant, auſſi ſtupide, auſſi crédule, auſſi corrompu, que l'Auteur veut bien le trouver. C'eſt donc prêcher à la pierre & lui reprocher ſa peſanteur.

Ses conſeils ne ſont pas moins inutiles. Il veut que l'homme s'éleve au-deſſus du préjugé, qu'il ſe défie de ſon imagination, qu'il n'acquiere ſur chaque objet que des idées vraies, qu'il ne ſuive, en un mot, que ſa raiſon. Il veut tout cela dans le même chapitre où il affirme que *l'homme eſt un être purement phyſique, & que toutes ſes idées, toutes ſes volontés, toutes ſes actions, ſont des conſéquences néceſſaires de ſon eſſence.* C'eſt donc encore crier à la pierre, & vouloir qu'elle reſte immobile dans l'air.

CHAPITRE II.

Du mouvement & de ſon origine.

PRÉCIS.

Le mouvement *eſt un effort par lequel un corps change ou tend à changer de place. Chaque être eſt capable de produire & de recevoir des mouvemens ſuivant des loix conſtantes & invariables, mais dont les principes nous ſont inconnus, parce que nous ne connoiſſons point l'eſſence primitive des êtres. —Le mouvement eſt ou un* mouvement de maſſe, *ou un* mouvement interne. *De ce dernier genre ſont la fermentation, les divers développemens & accroiſſemens des plantes & des animaux, les facultés intellectuelles de l'homme; ſavoir, ſes penſées, ſes paſſions & ſes volontés. On diſtingue encore le mouvement en* acquis & ſpontané; *mais à parler ſtrictement, il n'y a point de mouvemens ſpontanés; car tout ce qui ſe meut eſt mu par un autre être. —Tout eſt en mouvement dans la nature, aucune des molécules de la*

matiere ne reſte en repos. D'où eſt-ce que la nature a reçu ce mouvement ? D'elle-même, puiſqu'elle eſt le grand tout, hors duquel rien ne peut exiſter. Il eſt de l'eſſence de la nature de ſe mouvoir. —Une expérience de Néedham prouve que la matiere inanimée peut paſſer à la vie à l'aide d'un mouvement interne. —Ceux qui admettent une cauſe extérieure à la matiere, tombent dans deux inconvéniens ; l'un, de croire à la création ; l'autre, d'admettre l'action d'un être immatériel ſur la matiere. La matiere a toujours exiſté, & elle a dû ſe mouvoir de toute éternité, puiſque le mouvement découle de ſes propriétés primitives, telles que ſon étendue, ſa peſanteur, ſon impénétrabilité, ſa figure, &c. —Pour former l'univers, Deſcartes ne demandoit que de la matiere & du mouvement.

REMARQUES. Ce chapitre eſt écrit avec plus de chaleur que de netteté ; la rapidité eſt plutôt dans le ſtyle que dans les choſes. Eſſayons de les dépouiller de toute amplification, & de ſuivre pas à pas notre écrivain dans ſa marche.

1°. Que dites-vous d'abord de la définition du mouvement ? L'effort par lequel un corps change ou tend à changer de place, peut bien être la *cauſe* du mouvement ; mais le mouvement lui-même, ou *l'effet* qui réſulte de cet effort, n'eſt qu'un changement dans l'ordre de la coexiſtence des corps. L'exiſtence du mouvement, pris dans ce dernier ſens, eſt un *fait* : elle ne l'eſt point dans le ſens de l'Auteur (1).

(1) Il eſt auſſi impoſſible de donner une définition réelle du mouvement, que de définir la couleur, le ſon, la douleur, &c. parce que toute notion ſimple eſt indéfiniſſable. *Toland*, duquel l'Auteur paroît avoir tiré la plus grande partie de ce qu'il dit ſur cette matiere, fait lui-même cet aveu. » Si vous me demandez,

Tout ce que l'expérience nous apprend, c'eſt qu'un corps en mouvement occaſionne le mouvement d'un autre. Notre façon de penſer nous porte à prêter aux corps des efforts, une force, une énergie; c'eſt-à-dire, à leur attribuer quelque choſe de ſemblable au ſentiment que la tenſion des muſcles nous fait éprouver, lorſque nous voulons changer ou arrêter le mouvement d'un corps. Ce ſont de ces expreſſions commodes, inventées pour ſuppléer à notre ignorance, de ces expreſſions que l'on croit entendre, parce que tout le monde s'en ſert, & que perſonne ne s'aviſe de les contredire. Il eſt permis de les employer dans la converſation, ou tout au plus en matiere de phyſique, lorſqu'il ne s'agit que de comparer phénomène à phénomène. Mais ces mêmes expreſſions examinées de près, ne nous offrent aucune idée claire, aucun ſens auquel l'eſprit puiſſe s'arrêter. Telles furent l'antélechie d'Ariſtote, & les qualités occultes des ſcholaſtiques. Ainſi l'Auteur nous donne comme un fait ce qui n'eſt réellement qu'un être de raiſon; & tout en dogmatiſant, il nous renvoie à je ne ſais quels principes qui, ſelon ſon propre aveu, nous ſont inconnus, parce, dit-il, que nous ignorons *ce qui conſtitue primitivement les eſſences des êtres.* Nous voilà donc bien éclairés ſur un ſujet qu'on prétend nous expliquer en vingt grandes pa-

» dit-il, la définition du mouvement même, je répond's que je » ne ſaurois la donner, & qu'aucun homme, quelque habile qu'il » ſoit, ne pourra le faire «. *Letters to Serena*, v. 28. —Nous voyons qu'un corps paſſe d'un point de l'eſpace à l'autre. La réflexion nous fait juger que ce changement doit avoir une cauſe, puiſque rien ne peut arriver ſans cauſe; mais l'expérience ne nous fait point connoître en quoi elle conſiſte. Les noms de *force*, d'*effort*, d'*énergie*, d'*attraction*, &c. qu'on a donnés à cette cauſe cachée du mouvement, ſont arbitraires comme tous les noms; mais le Philoſophe ne doit jamais oublier que ce ſont des mots qui n'expliquent rien.

ges, où l'on ne trouve que des redites, des définitions arbitraires & des contradictions.

2°. L'Auteur, pour expliquer ce qu'on appelle *mouvement interne*, cite l'exemple de la fermentation; & tels, ajoute-t-il froidement, ſont auſſi les mouvemens qui ſe paſſent dans l'homme, & qu'on a nommés ſes *facultés intellectuelles*. Rappellez-vous la définition du mouvement au commencement du chapitre. Il s'enſuivra que la penſée eſt *un effort interne par lequel certains corps changent ou tendent à changer de place*. Fort bien. Mais ces corps, quand ils ſe meuvent, ſavent-ils qu'ils ſe meuvent, ou ne le ſavent-ils pas? S'ils ne le ſavent pas, comment peuvent-ils conſtituer la penſée? car penſer & ignorer qu'on penſe, c'eſt une vraie contradiction. Ou comment peut-il y avoir davantage dans l'effet que dans la cauſe? S'ils le ſavent, alors votre définition du mouvement eſt tout-à-fait incomplette; & il vous plaira de nous expliquer encore comment un corps en mouvement peut ſavoir qu'il eſt en mouvement. Si la matiere ne penſe pas d'elle-même, le mouvement ne lui en donnera pas la faculté, parce qu'il ne fait que la tranſporter d'un lieu à un autre. Le lecteur trouvera ce même ſujet traité dans la ſuite avec plus de détail (1).

3°. Dire que le mouvement eſt eſſentiel à la matiere, & ajouter que tous ſes mouvemens ſont acquis, c'eſt-à-dire, qu'il n'y a point de mouvement ſpontané, & que tout corps qui ſe meut eſt mu par un autre, c'eſt ſe contredire manifeſtement (2). Si

(1) Chap. VII, rem. 4-7.

(2) Suivant le ſyſtême de *Spinoſa*, un corps eſt mu par un autre, celui-ci par un troiſieme, & ainſi de ſuite à l'infini, ſans qu'il y ait une cauſe premiere du mouvement. Ce Philoſophe fut ſouvent ſollicité par ſes amis d'expliquer d'où pouvoit venir le mouvement, s'il n'étoit ni eſſentiel à la matiere, ni cauſé par

un corps, pour changer de place, a toujours beſoin d'être chaſſé par un autre, il s'enſuit que la matiere eſt *inerte* de ſa nature; & il paroît plutôt qu'au lieu de faire des efforts pour changer de place, elle en fait pour y reſter. D'ailleurs, ſi tous les mouvemens ſont acquis, cela ne ſuppoſe-t-il pas qu'ils ont été précédés du repos ? Cependant, ſi le mouvement étoit eſſentiel à la matiere, l'idée du repos ſeroit contradictoire.

L'Auteur n'a garde ſur-tout de nous expliquer comment un corps incapable de ſe mouvoir lui-même, eſt capable de mouvoir un autre corps.

4°. Si tous les mouvemens ſont acquis, comme il eſt dit dans le Syſtême, on demande comment & par qui ils ont été communiqués à la nature ? La nature, répond-on, *les a reçus d'elle-même*, & voici la preuve de cette aſſertion.

« La nature eſt le grand tout : le tout comprend » tout : il n'y a donc rien hors de ce grand tout, qui » ait pu donner le mouvement à la matiere ». Comme néanmoins tous les mouvemens ſont acquis, on conclut ſagement que *la nature a reçu les ſiens d'elle-même.* Ainſi la nature poſſede & ne poſſede pas, elle a reçu & n'a pas reçu; ou en d'autres termes, la nature a donné le mouvement à la nature; c'eſt-à-dire, l'aſſemblage des différens êtres & de leurs différens mouvemens a donné le mouvement à l'aſſemblage des différens êtres & de leurs différens mouvemens. Il faut l'avouer, c'eſt-là ce qu'on appelle puiſſamment raiſonner.

---

un agent extérieur. Il n'oſa jamais entreprendre de ſatisfaire à cette objection. Voyez ſes *Œuvres poſthumes, lett. 63 & ſuiv. Toland* convient qu'en ceci l'on ne ſauroit ſoutenir le ſyſtême de *Spinoſa*; & pour éviter l'embarras, il prétend que la matiere ſe meut eſſentiellement & par elle-même. *Letters to Serena*, 4 & 5. Il eſt étonnant que notre Auteur, qui adopte ces deux ſyſtêmes à la fois, n'ait pas ſenti que l'un détruit l'autre.

Poſer des définitions arbitraires, en déduire des conſéquences, prouver enſuite ces conſéquences par les termes mêmes de la définition; telle eſt la baſe du ſyſtême & la logique de l'Auteur.

5°. Le mouvement eſt-il eſſentiel à la matiere? L'Auteur l'aſſure, lui qui avoit dit néanmoins que les corps ne renferment point en eux-mêmes la raiſon de leurs changemens, & que tous les mouvemens ſont dûs à des cauſes extérieures; mais paſſons-lui ces contradictions, pour ne nous occuper que de la grande queſtion qu'il agite, & des preuves qu'il emploie pour établir ſa thèſe.

On vient de lire dans le précis, que le mouvement découle des propriétés primitives de la matiere, telles que l'étendue, la peſanteur, l'impénétrabilité, la figure. On demande à l'Auteur, de laquelle de ces qualités découle le mouvement. Eſt-ce de l'*étendue ?* Perſonne n'oſera dire que l'idée du mouvement y ſoit renfermée. Eſt-ce de la *peſanteur ?* L'Auteur la définit une tendance vers un centre, & convient qu'elle eſt elle-même un mouvement. Or, dire que le mouvement de la matiere découle d'un mouvement de la matiere, c'eſt ne rien dire, ou ſuppoſer ce qui eſt en queſtion (1). Eſt-ce de l'*impénétrabilité ?* Elle ne peut être le principe du mou-

(1) Je me ſers ici d'un argument *ad hominem ;* mais il paroît impoſſible, en général, d'expliquer tous les mouvemens par la peſanteur ou la gravité. M. *de Buffon* croit que tous les corps ſont élaſtiques; que le reſſort dépend de l'attraction, & que l'impulſion, qui eſt un effet du reſſort, dépend elle-même de l'attraction, comme un effet particulier dépend d'un effet plus général. Voyez ſon *Hiſt. nat.* Tome IX, page 47, *édit. in*-12. Sans faire d'autres objections à M. *de Buffon*, il ſuffit de remarquer que la compreſſion d'un reſſort ſuppoſe déja une impulſion, & que par conſéquent ſon hypothèſe, quand même elle ſeroit bonne dans tous ſes points, n'expliqueroit ni l'origine ni la communication du mouvement.

vement; car, au contraire, elle s'y oppoſe. Eſt-ce de la *figure ?* Elle ne conſiſte qu'en différens arrangemens des parties; mais ſon idée ne renferme point celle d'un effort à changer de place. Ainſi l'expérience & la raiſon nous montrent que le mouvement ne réſulte ni des propriétés que l'Auteur allégue, ni d'aucune autre que nous connoiſſions (1).

Il inſiſte fortement ſur les changemens perpétuels qu'on voit arriver dans l'univers. A cela on lui répond, 1°. qu'il eſt impoſſible de prouver par l'expérience, que toutes les molécules de la matiere ſont en mouvement : 2°. qu'à ſuppoſer même que tout fût en mouvement, il ne s'enſuit point que le mouvement ſoit néceſſaire. Cela ne prouveroit que ſon exiſtence répandue dans les divers corps; mais cela n'éclairciroit point ſon origine ou ſa cauſe.

C'eſt ici qu'il faut s'arrêter. La matiere eſt épineuſe ſans doute; elle a embarraſſé & diviſé les Philoſophes anciens & modernes. Dès que dans ſes recherches, l'homme ne peut pas avoir l'expérience pour guide, il ne s'égare que trop ſouvent dans la région des hypothèſes : il crée des mots à ſa fantaiſie, & ſe proſterne enſuite devant l'ouvrage qu'il a fait. Le ſage eſt plus modeſte : content des connoiſſances que l'expérience lui fournit, il n'en cherche point d'autres, lorſqu'il n'en peut point avoir d'autres. Il avoue ſon ignorance & la préfère à l'erreur.

Le peu que nous venons de dire ſuffit pour faire voir que tout ce que notre Auteur allégue en faveur de la néceſſité du mouvement, ne la prouve point. Ajoutons pourtant que ſon ſyſtême n'y gagneroit

(1) *Toland* dit que l'idée du mouvement entre néceſſairement dans l'idée que nous avons de la matiere. Mais par les preuves qu'il allégue en faveur de ce paradoxe, il eſt évident qu'il a confondu la *mobilité* avec le mouvement.

rien, quand même elle ſeroit démontrée. La néceſſité d'une propriété n'infère point ſur celle du ſujet auquel elle eſt inhérente. Suppoſez donc le mouvement auſſi eſſentiel que l'étendue, il ne s'enſuit point de cela même que la matiere exiſte néceſſairement; il s'enſuit bien moins encore qu'elle puiſſe avoir la vie & la penſée. Être en mouvement, vivre & penſer, ce ſont trois choſes qui n'ont rien de commun entr'elles.

L'Auteur cite bien mal-à-propos ce mot de Déſcartes : *donnez-moi de la matiere & du mouvement, & je ferai un monde.* Il n'a pas fait attention qu'il y eſt ſuppoſé une troiſieme choſe ; ſavoir, un être intelligent, un Deſcartes, pour arranger la matiere donnée, & pour en régler les mouvemens. Deſcartes ne dit pas : *donnez-moi de la matiere & du mouvement, & il en réſultera un monde.* D'ailleurs, ce Philoſophe ne vouloit parler que de l'univers corporel, ou de la matiere inanimée.

6°. Mais ſi l'organiſation réſultoit d'un mouvement interne ? Si l'expérience nous portoit à reconnoître que la matiere inanimée peut paſſer à la vie ? Si les obſervations microſcopiques de *Néedham* mettoient ce fait hors de doute ? —La choſe eſt aſſez importante pour être examinée ; car ſi l'expérience dont on parle eſt vraie, nous voilà retombés dans les générations équivoques qui ont paru ſi abſurdes aux meilleurs Phyſiciens modernes.

M. *Néedham*, après avoir expoſé à l'air pluſieurs gelées de viande, de farine, &c. y obſerva au bout d'un certain tems, & à l'aide du microſcope, de petits corps ronds, qui tantôt ſe ſéparant, & tantôt ſe réuniſſant, nageoient d'un côté du vaſe à l'autre. Il honore ces petits corps du nom d'*animalcules* ; mais il a grand ſoin en même-tems d'inſpirer des doutes ſur leur animalité. Il nous avertit (Obſerv. microſc. p. 248) de ne pas déduire de ſon ſyſtême

la poſſibilité de la génération ſpontanée, parce que, dit-il, la formation de la ſemence ſuppoſe un corps organique, & dans pluſieurs eſpèces eucore, une certaine matrice. Le mouvement, en général, n'eſt, ſelon lui (p. 187) *qu'un argumeent équivoque qui ne démontre pas l'exiſtence d'un principe de vie ſupérieur au mécaniſme naturel.* Cette concluſion ſeroit en effet bien téméraire. Toutes les parties de l'animal ont entr'elles des rapports ſi directs, ſi indiſſolubles, qu'elles doivent avoir toujours coexiſté en lui. Les arteres ſuppoſent les veines, les arteres & les veines ſuppoſent les nerfs, ceux-ci le cerveau, tous enſemble une multitude infinie d'autres organes. C'eſt d'ailleurs une expérience conſtante, qu'un animal ne peut être produit que par ceux de ſon eſpèce. La génération équivoque eſt un monſtre qu'ont produit les ſiècles d'ignorance. Ses partiſans ont été forcés de recourir au monde microſcopique, parce que les obſervations des meilleurs Naturaliſtes leur avoient ôté le monde viſible (1). Mais les nouvelles que nous recevons de tems en tems de ce pays-là, ſont un peu ſujettes à caution. M. *de Buffon* ayant répété les expériences de *Néedham*, crut n'appercevoir dans la gelée que des parties de corps organiſés, & ſe ſervit de cette découverte pour prouver ſon ſyſtême des molécules organiques. M. *Muſchembroeck* ferma les vaſes avec des bouchons & du ciment, & n'y trouva rien de ce que l'imagination de ces Meſſieurs avoit cru voir.

Il en eſt de ces petits êtres organiſés préciſément comme des animaux ſpermatiques. Chaque Phyſicien les voit ou ne les voit pas, ſuivant le ſyſtême de génération qu'il adopte. Que ſi le mouvement de petits corps nageans dans un fluide donne un titre

(1) Voyez les Ouvrages de Redi, de Malpighi, de Swammerdam, de Leuwenoek, &c.

d'animalité, pourquoi le refuſe-t-on à la pouſſiere qui voltige dans les rayons du ſoleil, aux particules d'un vin en fermentation, aux véſicules de l'écume, &c. &c ?

7°. » Ceux qui admettent une cauſe extérieure à » la matiere, ſont obligés de ſuppoſer que cette cauſe » a produit tout le mouvement dans cette matiere, » en lui donnant l'exiſtence «.

Tous ceux qui admettent une cauſe extérieure à la matiere, n'admettent pas pour cela l'*éduction du néant*, ou la *création*, comme l'Auteur le donne à entendre deux lignes plus bas. Preſque tous les Anciens ont cru le monde éternel ; mais la plupart de ces derniers convenoient en même-tems de la néceſſité d'une intelligence.

L'Auteur prétend que le mot de *création* ne préſente aucun ſens auquel l'eſprit puiſſe s'arrêter. On lui répond qu'il ne faut pas confondre l'eſprit avec l'imagination. Il eſt aiſé de convaincre l'eſprit que des êtres limités ſont contingens, c'eſt-à-dire, que leur exiſtence n'eſt point néceſſaire, & qu'on n'en peut trouver la raiſon que dans un être dont l'exiſtence ſoit néceſſaire. Mais pour l'imagination, elle ne conçoit point la maniere dont Dieu a produit l'univers, ſoit dans le tems, ſoit dans l'éternité. Il n'eſt pas néceſſaire non plus qu'elle le conçoive. Combien de choſes qui ſurpaſſent ſa portée, & qui ſont pourtant très-certaines ! C'eſt à l'eſprit, ou plutôt au ſens commun, à décider ſi les idées d'un mouvement ſans moteur, d'une matiere qui par ſa nature étant indifférente à tout, s'organiſe & s'anime elle-même d'un mouvement brut de certains atomes, lequel, par des changemens de place, produit l'ordre & l'intelligence d'une machine vaſte & compliquée, & dont les rapports ſont directs & ſenſibles ; laquelle ſe monte elle-même, ſans en rien ſavoir ; c'eſt, dis-je, au ſimple bon

ſens à décider ſi ces idées ne ſont pas révoltantes & contradictoires.

Cependant, comme dans ce chapitre l'Auteur n'entre point dans le détail des preuves pour ou contre une premiere cauſe, je me réſerve d'en parler dans mes ramarques ſur les chapitres ſuivans.

Quant à l'objection que *rien ne ſe fait de rien*, on a mille fois répondu, qu'elle ne touchoit point aux preuves du ſentiment ordinaire. Si l'on diſoit que la cauſe qui a produit l'univers, étoit *rien*; ou ſi l'on diſoit que la matiere dont l'univers eſt formé, (*materia ex qua*) étoit *rien*, on diroit ſans doute une grande abſurdité. Mais dire qu'un être qui eſt en ſoi le principe de toute réalité, eſt le principe de toute réalité limitée, ce n'eſt point dire que l'univers a été fait de rien.

8°. L'Auteur inſiſte beaucoup ſur ce qu'un être ſpirituel ne peut agir ſur la matiere, puiſque ces deux choſes n'ont ni contact ni analogie. Mais ſi l'expérience ne nous dit rien ſur cet objet, nous dit-elle mieux comment un corps peut agir, & agir ſur un autre corps? Si l'Auteur le ſait, tous les Philoſophes lui ſauront gré de le leur apprendre. Nos ſens nous diſent bien qu'un corps peut s'approcher d'un autre, qu'il peut le toucher, & que ce contact peut être ſuivi du mouvement du ſecond corps. Mais je vous demande ſi vous connoiſſez aucune eſpèce d'analogie entre l'idée du contact & l'idée de l'action. Vous avouez qu'un corps ne peut ſe mouvoir de lui-même, c'eſt-à-dire, qu'il ne peut point agir ſur ſes propres parties, ſur quel fondement croyez-vous donc qu'il le puiſſe ſur celles d'un autre? Un corps n'eſt qu'un aſſemblage d'autres corps qui ſe touchent, & qui ne ſont pas pour cela en mouvement. Direz-vous que les parties intégrantes d'un corps ne ſont point animées de la viteſſe requiſe pour la production du mouvement?

Mais qu'eſt-ce que la *viteſſe*, ſinon cette accélération par laquelle tels corps parviennent au point du contact dans un moindre eſpace de tems que tels autres? Enfin, qu'eſt-ce que ces *efforts* que vous prêtez à la matiere, & que vous expliquez enſuite par ſon *énergie*, comme ſi la même idée traduite du françois en grec, en devenoit plus claire?

Quand l'Auteur aura répondu à ces queſtions, il aura droit de nous propoſer les ſiennes. Nous dirons, en attendant, qu'il eſt téméraire de prononcer ſur la cauſe de l'action dans les corps, lorſqu'on ne ſait ni comment une action s'opère, ni même ce que c'eſt qu'une action. Détrompez-vous donc de vos prétendues expériences, ceſſez de nous donner des hypothèſes pour des faits, ne croyez pas avoir vu ce que vous ne faites qu'imaginer, ne vous contentez pas enfin de mots au lieu d'idées. Le Philoſophe ſe diſtingue du vulgaire par la confeſſion de ſon ignorance, & ſur-tout par la modeſtie de ſes déciſions.

CHAPITRE III.

De la matiere, de ſes combinaiſons différentes & des mouvemens divers, ou de la marche de la nature.

PRÉCIS.

LA matiere eſt un genre d'êtres dont tous les individus divers, quoiqu'ils ayent quelques propriétés communes, ne doivent pas être rangés ſous une même claſſe, ni compris ſous une même dénomination. —On doit toutes les modifications de la matiere au mouvement.

REMARQUE. C'eſt tout ce que j'ai pu tirer de ce chapitre. Il contient des choſes fort communes, très-vraies en grande partie, mais dont la vérité eſt

indépendante du ſyſtême de l'Auteur. A la bonne heure qu'il nous diſe d'une maniere verbeuſe, que tous les changemens de la matiere viennent du mouvement. Mais il veut rire ſans doute, quand il nous donne cette vérité comme nouvelle. Il n'eſt point de traité, point d'élémens de phyſique, qui ne diſent la même choſe. Voyez, par exemple, les *Inſtitutiones phyſicæ* de Muſchenbroeck, chap. 1, 10 ſeq. L'Auteur veut rire encore, quand décidant que l'on n'a point donné juſqu'à lui de bonne définition de la matiere, il prétend y ſuppléer par celle qu'il nous donne, & que l'on voit dans le précis. Il ſeroit difficile de dire en qnoi cette définition ſervira à enrichir la Phyſique, ce qu'elle a en ſoi de merveilleux, & comment elle pourra faire de vrais ſavans. Ce ſont cependant les vertus que lui attribue notre Philoſophe.

CHAPITRE IV.

Des loix du mouvement communes à tous les les êtres de la nature ; de l'attraction & de la répulſion ; de la force d'inertie ; de la néceſſité.

PRÉCIS.

*Il ne peut y avoir dans la nature que des cauſes & des effets naturels. Tous les mouvemens qui s'y excitent, ſuivent des loix conſtantes & néceſſaires. Nous connoiſſons les plus ſimples & les plus générales de ces loix. Il en réſulte que certains corps ſont diſpoſés à s'unir, tandis que d'autres ſont incapables d'union, que les uns s'attirent, & que les autres ſe repouſſent. Les Phyſiciens déſignent ces façons d'agir ſous les noms d'*attraction *& de* répulſion, &c. *Les mora-*

*liſtes ſont ceux d'*amour *& de* haine, *d'*amitié *& d'*averſion. *—La direction ou tendance générale de tous les êtres eſt de conſerver leur exiſtence. Les Phyſiciens l'ont nommée* gravitation ſur ſoi; *& Newton,* force d'inertie. *Les Moraliſtes l'ont appellée dans l'homme* amour de ſoi. *—Tous les phénomènes de la nature ſont néceſſaires, parce que l'univers lui-même n'eſt qu'une chaîne immenſe de cauſes & d'effets, qui ſans ceſſe découlent les unes des autres.*

REMARQUES. 1°. Les Phyſiciens ſont tous d'accord ſur l'*invariabilité* des loix du mouvement, ou ſur la liaiſon conſtante des cauſes avec leurs effets. On en conclut ici que tout eſt néceſſaire dans l'univers. C'eſt très-mal conclure. Il y a une très-grande différence entre une liaiſon conſtante & une liaiſon néceſſaire. Nous ne connoiſſons les loix du mouvement qu'à *poſteriori*, ou par l'expérience: perſonne n'a pu encore les déduire géométriquement de l'eſſence de la matiere. Les Philoſophes qui ont tenté de les établir *à priori*, ont eu la mortification de ſe voir démentis par l'expérience; tandis que les plus grands Mathématiciens, après les avoir étudiées toute leur vie, n'en ont pu trouver la raiſon ſuffiſante que dans la volonté d'un premier moteur. Il ne ſuffit point d'aſſurer qu'un effet eſt néceſſaire; il faut, pour le prouver, démontrer que le contraire eſt impoſſible; mais ce qu'on n'a point fait encore par rapport aux loix du mouvement. Il eſt bon au reſte d'avertir que la néceſſité dont je parle ici, c'eſt la néceſſité abſolue, & non celle que les Métaphyſiciens nomment *hypothétique*.

» Tout l'univers, nous dit-on, eſt une chaîne » immenſe de cauſes & d'effets qui ſans ceſſe dé» coulent les unes des autres «. Je ne prétends nier ni l'exiſtence ni la liaiſon des chaînons; mais je demande à quoi tient la chaîne elle-même? Si elle n'eſt

n'eſt ſuſpendue nulle part, il faut néceſſairement qu'elle tombe, malgré l'enchaînement de ſes parties. *Tout effet a ſa raiſon ſuffiſante dans ſa cauſe ; cette cauſe eſt l'effet d'une autre, celle-là d'une autre, ainſi de ſuite juſqu'à l'infini.* C'eſt ainſi que vous raiſonnez ; mais je vous prie de me dire où & quand je trouverai la raiſon ſuffiſante d'un effet ; car une ſérie infinie d'effets forme dans mon eſprit une vraie contradiction. Ce qui trompe à ce ſujet tant de perſonnes, ce ſont les notions mal entendues du calcul infinitéſimal. Faute de bien entendre le ſens des termes dont on ſe ſert dans cette partie de l'analyſe, on en a abuſé de mille manieres : tous les nombres, toutes les étendues, & en général toutes les quantités, ſont finies ou aſſignables, parce qu'elles ſont, par leur nature, ſuſceptibles d'augmentation juſqu'à l'infini. Une ſérie peut aller à l'infini ; mais elle ne ſera jamais infinie, parce que la poſſibilité d'y ajouter de nouveaux termes ne peut jamais ceſſer. Une ſérie qui viendroit de l'infini, c'eſt-à-dire, qui ſeroit une infinité actuelle, implique contradiction, parce que le nombre de ſes termes ſeroit le plus grand poſſible, & qu'il ne peut y avoir un nombre qui ſoit le plus grand poſſible.

D'un autre côté, ce qui ne ſe fait que ſous l'hypothèſe de l'infini, ne ſe fait jamais. Il s'enſuit du ſyſtême de notre Auteur, que la raiſon ſuffiſante d'un effet en eſt infiniment éloignée ; cela veut dire en d'autres termes, qu'elle ne ſe trouve nulle part. Les Géomètres diſent que deux lignes parallèles ſe croiſent dans l'infini, ou que les aſymptotes ont un point de contact avec les branches de l'hyperbole, infiniment éloigné du ſommet de la courbe. Mais les Géomètres ſavent fort bien que l'idée du paralléliſme exclut celle de la rencontre de deux lignes, & que la nature des aſymptotes eſt de ne jamais toucher la courbe. Quand ils parlent d'infinités, ce ſont

des approximations à l'infini, & jamais des infinités actuelles, & pour ainſi dire, achevées. Ils diſent dans le même ſens, que tel infini eſt plus grand que tel autre; ce qui ſeroit monſtrueux & abſurde, s'il s'agiſſoit de quantités véritablement infinies.

2°. Sur quel fondement l'Auteur enviſage-t-il les attractions & les répulſions dans la nature, comme des qualités inhérentes à la matiere? Le grand, le ſage *Newton*, comme s'il prévoyoit l'abus qu'on feroit de ſon ſyſtême, nous avertit, en pluſieurs endroits, qu'il ne ſe ſert des mots d'*attraction* & de *répulſion*, que pour déſigner des faits dont on peut partir pour expliquer d'autres faits. Il dit qu'il eſt fort probable que ces faits ſont des effets d'une impulſion réelle, cauſée par quelque matiere ſubtile; mais qu'il ſe ſert du mot d'*attraction*, faute de connoître les reſſorts cachés de la nature. Malgré ces ſages précautions, pluſieurs diſciples de ce grand homme, moins ſavans que leur maître, mais emportés par la fougue ſyſtématique, gens déciſifs par conſéquent, ont fait de l'attraction Newtonienne, je ne ſais quel être métaphyſique, réſidant dans les corps, & agiſſant dans les endroits où il ne ſe trouve point. Sans vouloir entamer cette fameuſe controverſe (1), nous allons voir comment l'Auteur met le comble à l'abus du Newtonianiſme. Il range dans la même claſſe l'*attraction* & la *répulſion* des Phyſiciens avec l'*amitié* & l'*averſion* des Moraliſtes. Comme les grands corps ſe forment par la réunion des molécules qui s'attirent réciproquement, de même les mariages, les

(1) Il paroît évident, au moins, qu'un même atôme ne peut pas avoir une tendance vers des points oppoſés. Si donc la peſanteur étoit une tendance inhérente à la matiere, les eaux de l'Océan ne pourroient pas graviter, dans le même tems, vers la terre, vers la lune & vers le ſoleil; ce qui s'obſerve pourtant dans le phénomène des marées.

familles, les ſociétés, ſe forment par des hommes que leurs beſoins attirent & portent à s'unir enſemble. De telles inepties ſont pardonnables dans un poëme ou dans une déclamation de collége ; mais elles font rire le lecteur qui les trouve dans les écrits d'un Philoſophe. Accordons que la force attractive ſoit inhérente à la matiere, que ſera-t-elle autre choſe qu'une tendance d'un corps à la cohéſion avec un autre corps ? Vous voulez appliquer cela à l'homme & à ſes penchans ? Vous voulez donc que l'amitié d'Oreſte pour Pylade ſoit une tendance d'Oreſte à faire cohéſion avec Pylade ? Ce ſeroit un livre bien neuf, qu'un traité de morale écrit tout entier dans ce goût.

L'Auteur n'eſt pas moins curieux, quand il compare la force d'inertie avec l'amour de ſoi. Newton, dont il aime ſi fort à ſe prévaloir, qu'il le falſifie quand il ne peut s'appuyer de lui, Newton n'a jamais défini la force d'inertie *une tendance des corps à conſerver leur exiſtence.* Il donne le nom d'*inertie* à cette propriété de la matiere, ſuivant laquelle elle eſt indifférente au mouvement & au repos, ou ſuivant laquelle un corps perſévere dans ſon état de repos ou de mouvement, juſqu'à ce qu'une cauſe extérieure le force à en ſortir. Comparez maintenant l'inertie Newtonienne avec l'amour de ſoi, & voyez ſi c'eſt la même choſe déſignée par des noms différens. Nous n'avons pas entrepris d'écrire un livre de facéties, & nous ne nous piquons pas d'inſiſter ſur des abſurdités.

CHAPITRE V.

De l'ordre & du déſordre ; de l'intelligence ; du haſard.

PRÉCIS.

Il n'exiſte proprement ni ordre ni déſordre dans la nature. Ce ne ſont que des façons d'enviſager & d'appercevoir avec facilité l'enſemble & les différens rapports d'un tout. Cependant, ſi l'on veut appliquer ces idées à la nature, l'ordre ne ſera que l'enchaînement uniforme & néceſſaire des cauſes & des effets. Dans ce ſens-là tout eſt dans l'ordre. —On appelle intelligens *les êtres organiſés à notre maniere, dans leſquels nous voyons des facultés propres à ſe conſerver, à ſe maintenir dans l'ordre qui leur convient, à prendre les moyens néceſſaires pour parvenir à cette fin, avec la conſcience de leurs mouvemens propres. L'*intelligence *eſt donc la faculté d'agir conformément à un but. Nous la refuſons aux êtres que nous trouvons autrement faits que nous, & nous croyons qu'ils agiſſent au haſard ou aveuglément, parce qu'ils n'agiſſent point à notre maniere. Mais dans la nature où tout eſt lié, il ne ſauroit y avoir de haſard. —Dire que la nature eſt gouvernée par une intelligence, c'eſt prétendre qu'elle eſt gouvernée par un être pourvu d'organes, puiſque ſans organes il eſt impoſſible de penſer. Suppoſer l'univers ſous l'empire d'une cauſe intelligente, c'eſt multiplier les êtres ſans néceſſité. Il faut ſuppoſer des qualités incompatibles dans l'intelligence ſuprême, pour ſe rendre raiſon des effets contradictoires & déſordonnés que l'on voit dans le monde, & qui en démentent, & le plan, & le pouvoir, & la ſageſſe,*

& la bonté qu'on lui ſuppoſe, l'ordre merveilleux dont on lui fait honneur. — La nature, quoiqu'elle ne ſoit point intelligente, peut produire des êtres intelligens, comme le vin peut donner de l'eſprit & du courage, quoiqu'il n'ait ni l'un ni l'autre.

REMARQUES. 1°. Notre premiere obſervation eſt que l'Auteur confond l'idée de l'ordre avec l'ordre même. Sans doute que les idées abſtraites n'ont point d'exiſtence hors de notre eſprit qui les a formées ; mais ſont-elles pour cela des chimères ? N'ont-elles aucun fondement hors de nous ? N'y a-t-il rien de vertueux, de beau, d'harmonieux, parce que nos idées de vertu, de beauté, d'harmonie, doivent leur origine à une certaine façon d'enviſager les choſes ?

L'Auteur avoue qu'il y a de l'ordre dans la nature ; mais il le place dans l'enchaînement uniforme des cauſes & des effets. J'ai déjà fait voir ce qu'on doit penſer d'un enchaînement qui vient de l'infini, ou qui, en d'autres termes, ne tient à rien. Ce que j'ai à faire remarquer ici, c'eſt qu'il y a de l'équivoque dans le mot de *néceſſité ;* car ce que l'Auteur dit de la néceſſité méchanique eſt très-vrai, & ce qu'il dit de la néceſſité abſolue eſt très-faux. Les mouvemens que produit le reſſort d'une montre ſont néceſſaires, depuis qu'une certaine lame d'acier a été placée *par l'horloger*, dans les circonſtances requiſes pour une machine qui doit meſurer le tems. Mais pour prouver que l'action d'un reſſort de montre eſt d'une néceſſité abſolue, il faut prouver qu'il eſt impoſſible que ce morceau d'acier dont il eſt fait ſe ſoit trouvé dans d'autres rapports & dans d'autres circonſtances. Or, c'eſt ce que vous ferez auſſi peu relativement au reſſort de la montre, que relativement aux diverſes parties de l'univers. Je ſuis de votre avis, quand vous

me dites : depuis que les grands corps qui compoſent le ſyſtême planétaire ſont arrangés de la maniere que nous les voyons, tous les phénomènes céleſtes ſont d'une néceſſité méchanique ; mais je n'en ſuis plus, quand vous prétendez que l'arrangement lui-même que nous nommons proprement l'*ordre du ſyſtême*, eſt néceſſaire, c'eſt-à-dire, le ſeul poſſible. Cela contredit tellement les notions de mon eſprit, que je ne vous en croirai que ſur de bonnes preuves.

C'eſt d'ailleurs n'avoir point de juſtes idées de cet ordre, que de le définir, l'enchaînement uniforme des cauſes & des effets. Ce n'eſt point du tout cela. Les loix du mouvement demeurent préciſément les mêmes, ſoit qu'elles opèrent dans le chaos d'Epicure ou de Lucrèce, ſoit qu'elles agiſſent dans un ſyſtême bien arrangé. La percuſſion, l'attraction, la répulſion, ſe font ſuivant les mêmes règles, dans la confuſion & dans l'ordre, dans un tas de décombres & dans un magnifique palais.

2°. Il eſt bien certain, comme le dit l'Auteur, que l'univers eſt une machine immenſe & très-compliquée. Tout le monde eſt frappé de l'ordre & de l'harmonie qui y règnent. Tout eſt rapport dans la nature ; chaque être forme un ſyſtême particulier, étroitement lié à un ſyſtême principal, qui eſt encore enchaîné à un autre plus général ; & c'eſt du concours de tous ces ſyſtêmes que ſe forme l'enſemble de l'univers. Plus on avance dans l'étude de la nature, plus on eſt convaincu de ces vérités que l'expérience confirme toujours davantage, & qui ne ſont rien moins que des ſpéculations métaphyſiques. Le Théiſte penſe que cette machine immenſe & compliquée doit être l'ouvrage d'une cauſe intelligente. L'Athée ſe moque de cette croyance, tandis qu'il traiteroit de fou un homme qui viendroit lui dire que la ſphère armillaire de Leyde, laquelle repréſente le ſyſtême de Copernic, & n'eſt qu'un ou-

vrage chétif, comparée à l'univers, s'eſt fabriquée, arrangée & montée d'elle-même.

Examinons de plus près les objections de l'Auteur. Qu'eſt-ce, ſuivant lui, qu'un être intelligent? C'eſt un être qui a des organes & un but ſemblables aux nôtres. Nous avons déja vu que c'eſt ſa méthode de renfermer dans ſa définition tout ce qu'il veut ſoutenir dans la ſuite; méthode qui, ſi elle n'eſt pas philoſophique, eſt au moins très-commode, en ce qu'elle ſe contente, au lieu de preuves, d'un ſimple renvoi à la définition elle-même. Or la définition ayant été abſurde, ou tout au moins arbitraire, jugez de ce que devient la conſéquence.

L'Auteur, il eſt vrai, accorde aux êtres intelligens la conſcience de leurs mouvemens propres. Il gliſſe néanmoins ſi légèrement là-deſſus, qu'on voit bien qu'il eſt dans l'embarras. En effet, cette conſcience de ſoi-même eſt & ſera éternellement l'écueil des Matérialiſtes; elle eſt en contradiction avec tout ce que nous connoiſſons des modifications de la matiere. Ces dernieres ne conſiſtent que dans le mouvement; de ſorte que ſi la penſée étoit une modification de la matiere, on ſeroit obligé de dire que la conſcience du mouvement eſt un mouvement; ce qui implique dans les termes.

L'Auteur s'eſt ſi bien repenti d'avoir fait mention de cette conſcience de ſoi, qu'il l'exclut, une page plus bas, de ſa définition de l'intelligence. Elle forme cependant un caractère bien eſſentiel; car tous les êtres agiſſent conformément à un certain but: mais on n'appelle *intelligens* que ceux qui ont la conſcience du but où ils tendent. On nomme *aveugles* les cauſes qui n'ont point cette conſcience; mais tout aveugles qu'elles ſont, elles n'agiſſent point au *haſard*: ce ſont-là deux choſes très-différentes, & qu'on affecte de confondre mal à propos. Un boulet jetté dans une Ville qu'on aſſiege, ne tombe

point au haſard ; mais quoique ſon mouvement ſoit bien déterminé par des cauſes phyſiques, s'enſuivra-t-il pour cela que ce boulet ſait où il tombe & pourquoi il tombe ? La conſcience de ſoi & de ſes actions eſt une faculté eſſentielle & diſtinctive de l'être intelligent.

Vous avez beau dire que c'eſt faute de connoître les forces de la nature, ou les propriétés de la matiere, que nous multiplions les êtres ſans néceſſité, & que nous mettons l'univers ſous l'empire d'une cauſe intelligente. Vous ne nous donnez dans votre livre aucune nouvelle découverte ſur ces différens objets ; vous vous en tenez, ainſi que nous, à la force impulſive, à la force attractive & à la force d'inertie ; propriétés dont toutes les écoles retentiſſent depuis long-tems. Or c'eſt pour rendre raiſon de l'ordre & de l'unité des deſſeins qui frappent nos yeux, que nous avons recours à une cauſe intelligente & infinie. La penſée n'eſt ni une impulſion, ni une attraction, ni une force d'inertie : un enchaînement infini d'effets ſeroit une chaîne ſuſpendue ſans aucun point de ſuſpenſion ; ce ſeroit un effet éternel : les loix du mouvement, quand elles ſeroient eſſentielles à la matiere, peuvent tout au plus conſerver l'ordre, & jamais le produire, &c. &c. &c. Ce ſont là des choſes que nous connoiſſons & que nous pouvons démontrer à quiconque ne renonce pas au ſens commun. Nous raiſonnons ſur ce que nous ſavons ; l'Auteur prétend que nous raiſonnions ſur ce que nous ne ſavons point. C'eſt toute la différence que nous appercevons de ſa méthode à la nôtre.

Il eſt à propos de remarquer ici qu'on nous exagere notre ignorance en matiere de phyſique. Nous en ſavons aſſez pour reconnoître une intelligence ſuprême ; & c'eſt plutôt à l'ignorance qu'il faut attribuer les écarts de certains écrivains touchant cette vérité

primitive, ſelon cette ſentence de Bacon : *une légere connoiſſance de la nature nous écarte de la divinité ; une étude plus approfondie nous y ramène.* Ce n'eſt point aſſez d'avoir effleuré quelques ſciences, de jouer ſur quelques termes d'art, de tirer des conſéquences abſurdes d'une définition arbitraire, d'ôter d'une main ce qu'on vient de donner de l'autre, de faire l'adepte & de traiter tous les hommes d'ignorans ; cette adreſſe de charlatan ne réuſſit que pour un tems auprès du peuple. C'eſt aux Newton, aux d'Alembert, à tous les Philoſophes profonds & modeſtes, à prononcer ſur les loix de la nature, à marquer ſur la carte des connoiſſances humaines les pays déja découverts & ceux qui reſtent à découvrir. Armés du flambeau des idées claires, ils affermiſſent ce que nous pouvons ſavoir ; ils apprennent à douter où il faut ; ils different en un mot de ces faiſeurs d'hypothèſes, qui nous jettent du grand chemin dans un labyrinthe, & penſent être démonſtratifs à force de paroles.

L'Auteur nous fait un plaiſant reproche : eſt-ce multiplier les êtres ſans néceſſité, que d'attribuer un chef-d'œuvre de méchanique à un Méchanicien, de dire que l'intelligence ne peut venir de la non-intelligence, de ſoutenir que le mouvement d'une matiere inerte ſuppoſe un premier moteur, d'aſſigner enfin une premiere cauſe à une ſérie d'effets, dont aucun ne renferme en ſoi la raiſon ſuffiſante de ſon exiſtence ?

3°. Il ſeroit à ſouhaiter que l'Auteur eût ſpécifié quelques-uns des déſordres qu'il remarque dans la nature, leſquels démentent, ſelon lui, le plan, le pouvoir, la ſageſſe & la bonté d'un Être ſuprême. On ne ſait que répondre à une accuſation ſi vague. Voudriez-vous, avec Lucrèce, que la terre fût ſans montagnes ? Apprenez donc à vous paſſer des minéraux qu'elles renferment, des plantes qui croiſſent

ſur leur ſurface, des ſources qui ſortent de leurs entrailles, de mille avantages qu'elles vous procurent. Après avoir applani la terre, préparez-vous ſur-tout à mourir au milieu d'une plaine marécageuſe & dans un air empeſté. Etes-vous choqué de ce que les mers & les lacs occupent une ſi grande partie de notre globe ? Etendez donc à votre gré les limites du Continent ; mais ne trouvez pas mauvais qu'il monte moins de vapeurs dans l'atmoſphere, que vos champs, vos prés & vos jardins ſoient mal arroſés, qu'il y ait peu de ſources pour l'uſage journalier, & peu de rivieres pour le commerce, que votre terre ſoit changée en un vaſte & aride déſert. Souhaiteriez-vous par haſard, que la terre produiſît ſes fruits & ſes grains d'elle-même, en ſorte que l'homme en jouît ſans peine & ſans labeur ? Rien ne vous fait plus d'honneur que ce vœu d'une pareſſe générale, qui en étouffant les talens de l'homme, rompra tous les liens de la ſociété. Dites-vous que nous ſommes plus mal partagés que les animaux, que nous naiſſons nuds, ſans défenſe, ſans moyens de ſoulager nos beſoins ? Mais ce ſont ces mêmes beſoins qui nous ſollicitent & nous inſtruiſent à parler, qui nous rendent ſages, humains, vertueux, ſociables. Prétendriez-vous que votre corps fût inſenſible à la douleur ? Il le ſeroit également au plaiſir ; car tous deux entrent par la même porte, & vous vous mettriez hors d'état d'éviter ce qui vous nuit, & de chercher ce qui vous eſt utile. En général, ôtez du monde ce qui vous déplaît, & voyez d'un œil impartial quelles en ſeront les ſuites ; vous ſerez forcé de convenir que pour obtenir un bien particulier, vous en avez ſacrifié d'autres généraux & plus eſſentiels.

L'homme reſſemble à un inſecte qui appelleroit la pluie *un déſordre de la nature*, parce qu'elle inonde la feuille qu'il habite. Cet atôme organiſé ignore

que ſans cette pluie, il périroit de faim. S'il n'étoit pas aveugle & s'il ne ſe faiſoit pas le centre de l'univers, il feroit céder ſon intérêt particulier & momentané à l'intérêt univerſel & permanent. Mais cette pluie ſi néceſſaire ne peut-elle pas tomber ſans inonder la loge de l'inſecte ? Non certainement. Ce ſeroit demander que le cercle ne ſoit pas rond, & qu'il y ait des triangles ſans pointes. Tout eſt ſi bien lié dans la nature, que pour la corriger, il faudroit l'anéantir. Vous êtes bien-aiſe que le ſein de la terre renferme du ſable, de la craie, de la houille, des pierres, de la chaux, du ſoufre, du vitriol, des minéraux, des métaux, des eaux minérales, &c. & vous voudriez en même-tems qu'il n'y eût point de tremblemens de terre. Homme aveugle ! vous voulez donc que les choſes exiſtent ſans exiſter, que la chaux ne ſoit pas de la chaux, que le ſoufre ne ſoit pas du ſoufre, qu'il y ait en un mot des contradictoires dans la nature. Faut-il, pour vous complaire, ſupprimer les volcans ? Attendez-vous en revanche à des tremblemens de terre beaucoup plus fréquens & beaucoup plus terribles. O vous qui vous plaignez de ce que le monde n'eſt pas fait de maniere que chaque individu y trouve ſon plus grand bien-être poſſible, avez-vous aſſez peſé la juſtice de vos plaintes ? Savez-vous ſi ce que vous demandez eſt praticable en effet ? Savez-vous qu'il faudroit créer autant de mondes qu'il y a de volontés, c'eſt-à-dire, d'individus dans l'eſpèce humaine ; qu'il faudroit conſtruire une machine où tout fût maîtreſſe roue, afin qu'aucun pignon n'eût lieu de ſe plaindre ; qu'il faudroit un feu qui brûlât, par exemple, le bois de votre cheminée, mais qui ceſſât d'être feu dès qu'il ſe mettroit à votre maiſon ; que chaque évènement de ce monde exigeroit enfin de perpétuels miracles, & que c'eſt alors que vous auriez ſujet de vous récrier contre les irrégularités & les déſordres de la

nature ? Vous ne la cenſurez que par ignorance ou par orgueil : le Philoſophe qui l'étudie, ſe défie chaque jour plus de lui-même ; il reconnoît chaque jour davantage que *tout eſt bien.*

Cette ſentence, dites-vous, eſt bonne & belle ; il ne faut, pour l'établir, qu'étouffer la voix d'un juge incorruptible, le ſentiment. Mais l'homme ſeroit-il donc plus heureux, ce monde ſeroit-il meilleur, ſi nous étions changés en des blocs de marbre ? Vous voudriez que le ciel ne nous eût donné que les ſentimens agréables ? Que vous connoiſſez peu la nature du plaiſir ! Qu'il ſeroit fade & languiſſant, s'il n'étoit relevé par le ſouvenir des douleurs paſſées, & par la vue des obſtacles à ſurmonter ! Il eſt impoſſible d'apprécier la jouiſſance, quand on ne ſait ce que c'eſt que ſouffrir. Un moment de plaiſir, dans un monde où il y a de la peine, vaut une éternité d'un bonheur dont on ne connoît pas le prix.

Je ne dis rien encore du ſyſtême de la compenſation, parce qu'il ſe fonde en grande partie ſur l'immortalité de l'ame, ſujet dont il ſera parlé dans la ſuite de cet ouvrage.

4°. L'auteur décide que la nature, intelligente en elle-même, eſt capable de produire l'intelligence. Cette queſtion eſt identique avec cette autre : la matiere eſt-elle capable de penſer, ou de produire la penſée ? On tâchera de la mettre ici dans tout le jour poſſible, & l'on propoſera avec netteté des preuves dont on ſe flatte de faire ſentir la force à tous les lecteurs. Tout ſe réduit à ſavoir, *ſi & comment un compoſé peut avoir des qualités dont les parties intégrantes, priſes ſéparément, ne ſont pas douées.*

Compoſer, c'eſt rapprocher des parties qui ont été éloignées les unes des autres, c'eſt mettre en liaiſon ce qui a été ſéparé. Suivant la différence de la juxtapoſition des parties, nous attribuons au compoſé, de l'ordre, de la régularité, de la beauté, de la

ſymmétrie, de l'harmonie : telle eſt la premiere claſſe des qualités qui naiſſent de la compoſition, & qui n'appartiennent point aux parties. Enſuite, ſi l'on combine les parties, on combine auſſi leurs qualités, ou ſi vous aimez mieux, l'énergie dont chacune eſt douée en elle-même. De ces énergies particulieres, il peut réſulter, à l'aide de la combinaiſon, un effet que les parties intégrantes n'auroient pu produire, chacune à part : c'eſt ici la ſeconde claſſe des qualités qui doivent leur origine à la compoſition. Cette compoſition ne crée pas proprement des forces nouvelles; elle ne fait que diriger, limiter, tempérer ou renforcer celles qui exiſtent dans les parties intégrantes, en les faiſant conſpirer à un effet commun. L'effet du tout réſulte néceſſairement de l'énergie des parties; autrement il naîtroit de rien. Voulez-vous un exemple ? Les ingrédiens qui ſervent à compoſer la poudre à canon, n'acquierent rien de nouveau par le mêlange intime qu'on en fait, & chacun d'eux n'agit que ſuivant ſa propre nature. Le ſoufre allumé dégage l'air renfermé & condenſé par les pores du ſalpêtre, le charbon entretient le feu, l'air venant à ſortir de ſes priſons, ſe dilate ſuivant les loix de ſon élaſticité, & opere ſur les obſtacles qui s'oppoſent à ſon exploſion. Tout ce que la compoſition fait alors, c'eſt de combiner les forces particulieres de ces divers corps, de façon que l'une donne l'impulſion à l'autre, & qu'elles concourent, en s'entr'aidant, à l'exécution d'un certain effet.

Voyons maintenant ſi la faculté de penſer peut être le réſultat d'une compoſition quelconque, mais ne perdons point de vue les principes que nous venons d'établir. Il eſt évident que la ſimple juxtapoſition des parties intégrantes ne ſauroit créer dans le tout une faculté qui n'eſt pas dans les parties. Une ſociété d'aveugles, rangée de toutes les façons poſ-

ſibles, ne donnera jamais une ſociété d'hommes clairvoyans. Répétez une privation autant de fois qu'il vous plaira, elle ne produira jamais une réalité. Nous avons vu qu'à la vérité la ſymmétrie peut naître de la compoſition des parties qui n'ont point elles-mêmes de ſymmétrie; mais c'eſt là un cas très-différent. Premierement la ſymmétrie n'eſt point une *faculté* du compoſé auquel on l'attribue. En ſecond lieu, ſon idée renferme néceſſairement l'idée de pluſieurs parties conſtituées dans un certain rapport de poſition; & il eſt par conſéquent impoſſible qu'une partie iſolée ſoit ſymmétrique. Troiſiemement, la ſymmétrie n'eſt qu'une façon d'enviſager le compoſé; elle ne doit par conſéquent ſon exiſtence qu'à l'être intelligent qui apperçoit la variété des parties, & juge de leurs différens rapports. Il en eſt préciſément de même à l'égard de la beauté, de l'harmonie, de l'ordre, &c. Comme qu'on s'y prenne, la faculté de penſer ne ſera jamais une qualité de cette premiere claſſe.

Ne peut-elle pas au moins appartenir à la ſeconde, c'eſt-à-dire, être un réſultat de la combinaiſon des forces particulieres dont chaque partie eſt douée? Il n'eſt pas difficile de répondre à cette queſtion. Nous avons vu tout à l'heure, que la nature d'une force eſt de reſter la même, ſoit qu'elle agiſſe ſéparément, ſoit qu'elle opere en union avec d'autres forces. Il eſt donc impoſſible que la force du tout ſoit d'un autre genre que celle des parties. Si quelques phénomènes de la nature ſemblent démentir le fait, cela vient de ce que l'action du compoſé excite en nous une ſenſation compoſée, différente des ſenſations ſimples qu'auroient produites les parties priſes à part. C'eſt ainſi que le jaune mêlé avec le bleu, produit en nous la ſenſation du verd. Mais un mêlange quelconque de couleurs reſte toujours une couleur, tout comme la compoſition de pluſieurs mouvemens ne produit jamais

que du mouvement. Si donc la faculté de penſer eſt un effet réſultant d'une compoſition des parties non penſantes, la force du compoſé ſeroit d'un autre genre que celle des parties. La raiſon ſuffiſante de cette force ne ſe trouveroit donc nulle part, puiſqu'elle ne découle ni de la partie A, ni de la partie B, &c. Or une force compoſée qui ne vient d'aucune des forces compoſantes, ne peut venir non plus de la compoſition : car celle-ci n'eſt autre choſe que l'aſſemblage des parties.

Toutes les modifications de la matiere (nous raiſonnons d'après l'Auteur) conſiſtent dans le mouvement; la compoſition du mouvement peut donc produire un mouvement compoſé, & ne peut produire que cela. Mais la faculté de penſer n'étant pas un mouvement, ne ſauroit naître de la compoſition du mouvement. La faculté de ſentir, de comparer, de raiſonner, de déſirer, de craindre, &c. n'a rien de commun avec la faculté de changer de place. Les ſentimens d'humanité, d'amitié, de reconnoiſſance de plaiſir, &c. ne ſont pas des efforts de ſe tranſporter d'un lieu à un autre. La conſcience de ſoi-même n'eſt point un déplacement. Ce qui trompe, à cet égard, ce ſont les mouvemens qui accompagnent nos penſées & nos perceptions. Pour que nous ſentions, il faut qu'un objet extérieur ébranle nos organes, & que ceux-ci tranſmettent leurs mouvemens au cerveau. L'homme en méditation a les fibres, la moëlle nerveuſe, toute l'économie animale, tendues & affectées; mais rien de tout cela ne reſſemble à ce que nous nommons idée, ſentiment, conſcience, parce qu'enfin une tenſion ni un mouvement ne ſont point une idée. Qu'a de commun la ſenſation appellée *odeur*, avec la méchanique des exhalaiſons qui la portent, & avec celle des nerfs de l'organe qu'elles ébranlent ? Voudriez-vous dire que la viſion eſt la même choſe que la lumiere, l'œil,

& le mouvement du nerf optique ? L'ébranlement d'un nerf eſt en général un ébranlement d'un bout de ce nerf à l'autre ; il n'eſt & ne ſera jamais autre choſe. Entre le mouvement & la perception, il y a un abyme immenſe que toute la phyſique ne ſauroit remplir.

5°. La remarque précédente prouve, ce me ſemble, d'une maniere évidente, que la penſée ne peut réſulter d'une combinaiſon de parties non-penſantes. La méthode de l'Auteur eſt un peu différente ; il affirme ſans prouver, ce qui abrege & facilite le travail. Il eſt vrai qu'il ſe ſert d'une comparaiſon, pour nous apprendre que la matiere peut donner ce qu'elle n'a point. Le vin, dit-il, n'a ni eſprit ni courage ; nous voyons néanmoins qu'il donne à l'homme l'un & l'autre. A la bonne heure, nous n'avons garde de vous nier que le corps, & l'exercice de la faculté de penſer, ne ſoient dans une dépendance réciproque. Tout prouve cette dépendance : car qu'eſt-ce que le corps ? L'inſtrument de l'être qui penſe. La qualité du premier doit donc influer néceſſairement ſur les actions du dernier ; mais ils n'en ſont pas moins diſtincts, comme le vin differe du buveur, ſur lequel il a pourtant de l'influence (1).

Vous vous imaginez faire une objection formidable, en demandant comment un agent immatériel peut ſe ſervir d'un inſtrument matériel. Je le comprends auſſi peu que vous ; mais je ne penſe pas être pour cela obligé de confondre l'inſtrument avec celui qui le met en œuvre. Qui diroit que la viſion ne differe pas du cryſtallin, à cauſe qu'elle en dépend, ne diroit-il pas une groſſiere abſurdité ? J'ai tâché de faire voir avec clarté, qu'une perception n'eſt point un mouvement, ou que tous les mouvemens

(1) Voyez auſſi la remarque 6 ſur le chap. IX.

poſſibles

poſſibles ne ſauroit produire qu'un mouvement composé. Il demeure donc certain qu'une perception troublée ou favoriſée reſte toujours une perception, quels que ſoient les mouvemens du corps qui la troublent ou la favoriſent.

Le matérialiſte a beau faire, ſon ſyſtême préſente des abſurdités à dévorer, au lieu que le nôtre ſe fonde ſur des idées claires. Si elles ne mènent que juſqu'à un certain point, vous trouverez des difficultés au-delà, mais vous ne trouverez pas des contradictions. Comparez tant que vous voudrez les idées de notre eſprit à l'impreſſion du cachet ſur la cire; multipliez, variez à l'infini ces mêmes impreſſions, il y manquera toujours un être qui puiſſe les appercevoir, & qui ſache les comparer, qui diſtingue le préſent du paſſé, qui forme des notions abſtraites, qui enfin ſente & raiſonne.

6°. L'Auteur, qui ſe ſent incapable d'expliquer la perception par des mouvemens connus, répète partout que ce ſont des mouvemens *cachés* : comme s'ils en étoient moins des mouvemens, ou comme ſi c'étoit dans des cachettes que repoſe la clef & le fin de ſon ſyſtême. Nous ne pouſſerons pas plus loin un ſujet auquel les deux Chapitres ſuivans nous ramèneront encore; mais nous finirons par une obſervation ſur l'hypothèſe de quelques autres Matérialiſtes, qui, au premier coup-d'œil, paroît plus ſpécieuſe & plus philoſophique.

7°. La faculté de penſer ne ſeroit-elle point une qualité inhérente aux élémens de la matiere, comme le ſont les forces motrices & l'attraction ? Avant que de diſcuter ce point, il y auroit bien d'autres queſtions à faire. Il faudroit auparavant examiner ſi ce qu'on appelle qualité inhérente, n'eſt point un mot plutôt qu'une idée claire; ſi la matiere a des forces motrices, & ſi, comme le veulent les Newtoniens plutôt que Newton, la gravitation eſt une qualité

inhérente aux atômes; enfin ſi la matiere eſt diviſible à l'infini, ou ſi cette diviſibilité ne va que juſqu'à de certains élémens. Voilà, dis-je, ce qu'il faudroit examiner d'abord, & ſur quoi il n'eſt point aiſé de ſe décider. Décidons-nous pourtant, & accordons au Matérialiſte, que les forces motrices & la gravitation ſont inhérentes aux élémens de la matiere: nous prouvera-t-il que la faculté de penſer appartienne également à cette claſſe de propriété?

C'eſt d'abord une choſe évidente que le ſentiment du *moi* ne ſauroit être réparti ſur pluſieurs êtres penſans, comme la gravitation l'eſt ſur les molécules d'une maſſe. Si mon corps étoit compoſé de parties douées de la faculté de penſer, je ſerois une infinité de perſonnes, au lieu que le ſentiment me dit que je n'en ſuis qu'une ſeule.

On a obſervé plus haut, qu'il eſt abſurde de compoſer un être penſant de parties deſtituées de ſentiment & d'intelligence, & que leurs mouvemens ni leurs combinaiſons ne ſauroient produire ni raiſonnement, ni idée. Mais s'il faut compoſer un être matériel d'élémens penſans, dites-moi quel degré d'intelligence vous donnerez à chaque molécule de cette maſſe. Ces molécules ſeront-elles douées de certaines idées obſcures & imparfaites, enſorte que la faculté intellectuelle devienne le réſultat de leur aſſemblage? Un peu de réflexion, je vous prie, & vous verrez bientôt qu'une idée claire ne peut être l'aſſemblage d'un nombre quelconque d'idées obſcures. Il eſt impoſſible qu'une propriété ſupérieure ſoit la ſomme d'une certaine quantité de propriétés inférieures. L'intelligence d'un peuple entier d'imbécilles ne ſera jamais égale à celle de Leibnitz; tout comme cent meſures d'eau tiede verſées dans un ſceau, ne ſeront pas plus chaudes que l'étoit chaque meſure à part. La gravitation eſt préciſément du même genre. On prouve en Phyſique, que celle

de tous les élémens de la matiere eſt égale, & que la plus grande maſſe ne gravite pas plus fortement que chacune des molécules qui la compoſent. En termes Newtoniens, la gravitation eſt la même dans tous les corps, quelque différens que ſoient leurs poids (1).

S'il exiſte donc une maſſe intelligente, il faut que chacun de ſes élémens penſe auſſi clairement & auſſi diſtinctement que la maſſe entière. Pourquoi donc ſuppoſez-vous un certain nombre d'atômes pour produire un effet qu'un ſeul atôme pouvoit produire? Direz-vous qu'à l'un eſt échu en partage l'entendement, à l'autre la volonté, à un troiſième la mémoire, &c? Cela ne ſe peut: c'eſt le même être qui entend, qui veut, qui retient, & en qui ſe réuniſſent toutes les perceptions, toutes les fonctions de l'intelligence.

Il ne vous reſte donc qu'une ſuppoſition à faire: c'eſt celle d'un *maître-atôme*, dans lequel toutes les autres molécules d'une matiere penſante tranſmettent leurs perceptions particulières, & qui, en qualité de rédacteur, réuniſſe, élabore leurs opérations, & les donne enſuite pour les ſiennes propres. Mais ce maître-atôme eſt-il matériel? Sans doute. Or toute matiere étant étendue, & par là même compoſée, je vous fais à ſon ſujet les mêmes queſtions qui, vous ayant embarraſſé, vous ont forcé de recourir à ce maître atôme.

Voilà juſqu'où nous mène une analyſe qui nous paroît très-ſimple, & qui ſe fonde ſur des principes que la raiſon avoue. L'autorité de *Locke*, qu'on ne ceſſe d'oppoſer, n'a point pu nous détourner d'une route où le flambeau des idées claires nous conduiſoit. Ce Philoſophe haſarde un doute ſur la matérialité de l'ame, diſant qu'il ne voit point d'abſur-

(1) On appelle *poids* le nombre des élémens d'un corps multiplié par la peſanteur.

dité à croire que Dieu ait pu communiquer la faculté de penſer à la matiere. Nous venons de montrer au contraire que cette faculté ſe trouve en contradiction avec *tout ce qu'on connoît de la matiere*, & qu'ainſi une ame matérielle n'implique pas moins qu'un cube rond ou une ſphère triangulaire.

CHAPITRE VI.

De l'homme ; de ſa diſtinction en homme phyſique & en homme moral ; de ſon origine.

PRÉCIS.

Toutes les modifications, toutes les façons d'agir dont l'homme eſt ſuſceptible, ſont réglées par les mêmes loix que la nature a preſcrites à tous les êtres dont elle eſt l'aſſemblage. L'homme éprouve la force d'inertie, il gravite ſur lui-même, il eſt attiré par les objets qui lui ſont analogues, & repouſſé par ceux qui lui ſont contraires. Dans tous les phénomènes que l'homme nous préſente depuis ſa naiſſance juſqu'à ſa fin, nous ne voyons qu'une ſuite de cauſes & d'effets néceſſaires. Nous ne ſommes, dans tous les inſtans de notre vie, que des inſtrumens paſſifs entre les mains de la néceſſité. Mais faute de conſulter l'expérience, nous nous ſommes imaginé que nous renfermions en nous-mêmes une certaine ſubſtance immatérielle dont nous avons fait le principe caché de nos penſées & de nos actions viſibles. Voyant que nous ne pouvions rendre raiſon de toutes nos modifications par les propriétés connues de la matiere, nous lui avons aſſocié une ſubſtance inconnue par des conjectures haſardées. —On peut former vingt queſtions ſur l'origine de l'homme, ſa production, ſa fin, &c. mais outre qu'elles ne nous intéreſſent pas vé-

ritablement, l'expérience ne nous met point à portée de les réſoudre. Tout ce que nous ſavons, tout ce qu'il nous ſuffit de ſavoir, c'eſt que l'homme eſt une production de la nature. Quelques réflexions ſemblent favoriſer l'hypothèſe que notre globe eſt une maſſe détachée de quelque corps céleſte, ou bien une comète éteinte & déplacée. Notre terre, qui dans la poſition où elle ſe trouve actuellement, a produit l'homme, formeroit d'autres productions dans d'autres circonſtances. Car, quoique la matiere ſoit éternelle & néceſſaire, ſes combinaiſons & ſes formes ſont paſſagères & contingentes. Ce qui paroît fortifier cette hypothèſe, c'eſt que ſur notre globe même, toutes les productions varient en raiſon de ſes différens climats. On demandera ſans doute pourquoi de nos jours & ſous nos yeux, la nature ne produit pas des êtres nouveaux. Mais rien ne nous autoriſe à l'accuſer de ſtérilité. Peut-être qu'elle élabore actuellement de nouvelles productions à l'inſu de ſes obſervateurs. D'ailleurs ne voyons-nous pas que tout change autour de nous ? Des ſoleils s'éteignent & d'autres s'allument ; des planètes périſſent & ſe diſperſent, tandis que d'autres ſe forment pour faire leurs révolutions, ou pour décrire de nouvelles routes. L'homme n'a point de raiſons pour ſe croire un être privilégié dans la nature ; il eſt ſujet aux mêmes viciſſitudes que toutes ſes autres productions.

REMARQUES. 1°. Nous avons remarqué, deux Chapitres plus haut, que l'Auteur avoit donné un faux ſens au mot d'inertie. Ici il applique cette force à l'homme, de la manière la plus étrange. Il eſt bien certain que les changemens qui arrivent dans le monde, viennent de cette propriété par laquelle un corps réſiſte aux autres corps, qui tendroient à le faire ſortir de l'état dans lequel il ſe trouve. Sans cette propriété de la matiere, il n'y auroit ni choc

ni impulſion, & les corps paſſeroient librement l'un à travers de l'autre. L'expérience qui nous autoriſe à ſuppoſer cette inertie comme un fait, nous apprend en même tems qu'elle eſt en raiſon de la maſſe des corps; principe d'où l'on déduit tous les changemens qui doivent arriver dans des cas donnés. Les loix du mouvement, dont la certitude n'eſt conteſtée de perſonne, ſont des ſuites de cette propriété primitive & fondamentale de la matiere. Mais l'homme ne ſauroit être ſoumis à de pareilles loix; tout indique qu'il en ſuit d'autres diamétralement oppoſées. L'inertie ſuppoſe dans les corps une réſiſtance à changer d'état; la faculté de penſer ſuppoſe dans l'homme un effort à changer d'état : vous voyez bien qu'il faut des loix contraires à des effets contraires, & que le monde moral ne peut être réglé ni conduit comme le monde phyſique. Quoique nous ne connoiſſions pas toutes les qualités de la matiere, la raiſon nous défend de lui en attribuer de contradictoires.

2°. L'effet d'une force, ſoit impulſive, ſoit attractive, eſt ou une preſſion ou un mouvement. Une penſée n'étant ni l'un ni l'autre, on ne ſauroit expliquer ſon origine par cette eſpèce d'énergie. Voulez-vous ſavoir ce que c'eſt qu'un homme qui aime ſon exiſtence & le bien de ſa perſonne ? Le ſyſtême de la nature vous dira que c'eſt un homme qui gravite ſur lui-même; c'eſt-à-dire, que Paul attire Paul, & qu'il tend à s'approcher de Paul. Voulez-vous être informé de l'origine du livre de *l'Eſprit des Loix ?* C'eſt le réſultat du jeu de certains corpuſcules qui ſe heurtant dans la tête de Monteſquieu, ont produit une attraction & une répulſion ſucceſſive. A dire le vrai, ces galimatias qui font frémir le bon ſens, ne méritent pas une réfutation plus ſérieuſe que les pronoſtics des aſtrologues, dans l'almanach de Liege.

3°. L'expérience ne nous fait que trop appercevoir que nous ſommes ſous l'influence continuelle des ob-

jets qui nous entourent, & ſous celle de la conſtitution de notre propre corps. En conclure que nos penſées & nos volontés ſont déterminées néceſſairement par cette influence, c'eſt conclure témérairement & fauſſement. Ce ne ſont point les impreſſions que font les objets ſur mes ſens, qui me déterminent; c'eſt moi-même qui me détermine *ſur* ces impreſſions. Mais comme l'Auteur s'engage à montrer ailleurs que nous ne ſommes point libres, nous remettons à ce chapitre l'examen de ſes prétendus argumens.

4°. Les queſtions qu'on propoſe ſur l'origine de l'homme, ont toujours extrêmement fatigué les Athées par les vains efforts qu'ils ont faits pour les réſoudre. Notre Auteur, plus prudent que ſes prédéceſſeurs, dit qu'on peut prendre ſur toutes ces queſtions, au fond indifférentes, tel parti qu'on voudra (bien entendu qu'il en excepte le plus ſenſé). L'homme, dit-il, eſt une production de la nature; ce qui, dans le ſens qu'il attache à ce mot, veut dire qu'il a été formé ſans deſſein par les différentes combinaiſons de la matiere en mouvement. Il eſt probable, ajoute-t-il, que cette production s'eſt faite ſur le globe que nous habitons, & qu'elle lui eſt particuliere.

La nature dénuée de ſentiment & d'intelligence, a donc produit cet être merveilleux dont la conſtitution étonne également l'Anatomiſte & le Philoſophe! La terre a donc fait l'homme comme le Bourgeois-gentilhomme fait de la proſe, c'eſt-à-dire, ſans le ſavoir! Ces mille millions de parties qui forment le corps humain, ont donc été diſperſées jadis ſur le globe, ſe ſont rencontrées, on ne ſait quand ni comment, ſe ſont entre-heurtées, attirées, repouſſées; puis après bien des eſſais, ſe ſont rangées tout juſte dans le bel ordre où nous les voyons, ordre qui ſurpaſſe tout ce que l'art a pu produire, & tout

ce que l'eſprit peut concevoir ! Mais ce n'eſt pas-là le plus étonnant. Ces mêmes atômes, de bruts & de morts qu'ils étoient, ont produit par leurs combinaiſons fortuites, la vie, le ſentiment & la faculté de raiſonner. Pour s'épargner la peine de former à ſi grands frais chaque individu, ils ſe ſont arrangés en mâle & femelle, de maniere à pouvoir déſormais étendre leur eſpèce par la voie de la génération. C'eſt enfin à leurs impulſions réciproques, à leur gravitation mutuelle, que l'on doit l'invention de la parole, des ſciences & des arts. Si ce ſyſtême paroît monſtrueux à la raiſon, il faut avouer qu'il plaît moins à l'imagination que les brillantes erreurs de la Mythologie.

5°. L'Auteur penſe que cette formation de l'homme eſt arrivée au tems où notre globe s'eſt placé dans la poſition où il eſt actuellement, & que s'il venoit à changer, il en réſulteroit d'autres productions. Notre terre, dit-il, eſt peut-être une maſſe détachée d'un corps céleſte, ou le réſultat d'une de ces taches que les Aſtronomes obſervent ſur le diſque du ſoleil, leſquelles ont pu ſe détacher & former de nouvelles planètes.

Quoique cette derniere conjecture appartienne en partie à M. *de Buffon*, & quoiqu'elle ne ſoit pas eſſentielle au ſyſtême de notre Auteur, je ne puis m'empêcher de la réfuter en paſſant; ne fût-ce que pour montrer le danger de prendre pour guide ſon imagination, dans la carriere des vérités géométriques. Il a été démontré par Newton, qu'un corps détaché par une force de projection d'un autre corps, qui l'attire ſuivant les regles de la gravitation connue, décrit dans ſon mouvement une de ces courbes qu'on nomme ſections coniques. Ainſi ce même corps doit néceſſairement, en vertu des loix de la peſanteur, retomber dans ſa premiere révolution, ſur la ſurface de l'autre. Si donc notre globe s'étoit

détaché de quelque corps céleſte, pour être lancé dans l'eſpace, il ſeroit retombé ſur ce même corps, & ne feroit point autour du ſoleil la révolution dont nous ſommes les témoins & les admirateurs. Un boulet, parti de la ſurface de la terre avec une force quelconque & ſous tel angle que l'on voudra, ſera obligé d'y retomber, en vertu de ſa gravitation. Mais ſi un canon étoit ſuppoſé élevé au-deſſus du globe, & que le boulet partît de cet endroit avec une certaine vîteſſe, il eſt aiſé de démontrer qu'il tourneroit autour de la terre ſans retomber, & qu'il paſſeroit, dans chaque révolution, par le point dont il étoit parti. Il en eſt de même par rapport à notre terre & au ſoleil. Puiſque les obſervations prouvent qu'elle décrit une ellipſe autour de cet aſtre, il s'enſuit que depuis que le monde a exiſté, elle a toujours été dans un point de ſon orbite actuelle, ſans quoi aucune loi de la nature n'auroit pu l'y placer (1). Ceci ſert à prouver en même-tems; que la nature d'un ſyſtême planétaire n'admet point d'arrangement ſucceſſif, & que dès le commencement, tout a dû

(1) Il paroît probable à M. *de Buffon*, qu'une comète tombant ſur la ſurface du ſoleil, en a détaché les planètes & les a lancées dans l'eſpace. Voyez l'article premier de ſes *Preuves de la Théorie de la Terre.* Cet illuſtre Auteur croit pouvoir expliquer par-là l'origine de cette force d'impulſion, laquelle combinée avec la peſanteur, fait exécuter aux planètes leurs révolutions périodiques autour du ſoleil. Mais outre que cette conjecture ne s'accorde pas avec les loix communes du mouvement, elle ne fait que reculer un peu la difficulté. Pour expliquer pourquoi les planètes tournent autour du ſoleil, M. *de Buffon* appelle à ſon ſecours des comètes qui tournent autour du même aſtre, & dont le mouvement progreſſif exigeroit également une explication, n'étant ni plus ni moins étonnant que celui des planètes. —C'eſt ainſi que quelques Phyſiciens ont voulu expliquer l'origine de l'élaſticité par un éther *élaſtique.* —Pour ne pas entrer dans un trop grand détail, je paſſe ſous ſilence d'autres objections qui ſe préſentent en foule contre l'hypothèſe du Pline de la France.

être dans le même ordre que nos yeux voyent actuellement dans l'univers.

Il y a pourtant une ſeconde hypothèſe, que notre Auteur n'oublie pas de rapporter, & qu'il ne feroit pas difficulté d'admettre ; c'eſt celle d'une comète éteinte & déplacée. *Maupertuis* & d'autres ont dit, avec quelque lueur de vraiſemblance, qu'une comète, paſſant trop près d'une planète, pourroit devenir ſon ſatellite, c'eſt-à-dire, faire ſes révolutions autour d'elle, au lieu de continuer ſa route. Cette diſcuſſion étant étrangere à mon ſujet, je n'alléguerai pas les objections aſſez fortes, qui ſe préſentent contre cette hypothèſe. Mais ce qui n'a jamais pu entrer dans une tête un peu remplie de connoiſſances aſtronomiques, ce qui eſt véritablement de l'invention de l'Auteur, c'eſt de croire qu'une planète principale, comme notre terre, pourroit être une comète déplacée. Je le prie de me dire qu'eſt-ce qui auroit pu détourner cette comète d'une orbite, dont les loix ſont auſſi fixes & auſſi conſtantes que celles des orbites de toute autre planète. On voudroit ſurtout ſavoir ce que ſeroit devenu le corps qui l'auroit déplacée. Veut-il nous ramener à ces tems d'ignorance & de crédulité, où les comètes étoient regardées comme les chevaliers errans de l'eſpace, & où l'on croyoit leurs mouvemens affranchis de ces loix immuables qui conſervent l'ordre de l'univers?

Revenons à l'origine de l'homme. Si la nature a produit tous ces corps organiſés, plantes, animaux & hommes, d'où vient que depuis qu'on l'obſerve, elle ne produit plus rien de pareil? La nature a-t-elle donc changé (1)? Pourquoi cette même rencontre

(1) Lorſque la terre, ſuivant la ſuppoſition de l'Athée, a produit les animaux, elle a dû être dans le même état où nous la voyons préſentement ; ſans quoi ces productions n'auroient pas pu ſe conſerver, leur vie ayant des rapports directs & très-mar-

d'atômes, qui fit jadis tant de merveilles, n'a-t-elle plus lieu, & pourquoi s'obſtine-t-elle à laiſſer aux êtres organiſés le ſoin de ſe reproduire eux-mêmes? Lucrece & la Métrie répondent, que cette bonne mere eſt dans ſa décrépitude, & qu'elle reſſemble à une vieille poule qui ne fait plus d'œufs. La nature, dit Lucrece, qui créa autrefois les grands corps des éléphans, eſt ſi épuiſée aujourd'hui, qu'à peine produit-elle çà & là quelque petit inſecte. Ce raiſonnement du Poëte paſſe, à la faveur d'une tirade de beaux vers; il ſeroit inſupportable en proſe: auſſi l'Auteur du ſyſtême cherche-t-il à répondre d'une autre maniere. » Qui ſait, dit-il, ſi la nature n'eſt point actuellement occupée à produire » des générations toutes nouvelles, à l'inſu de ſes » obſervateurs «? Afin de rendre cette hypothèſe probable, il nous rappelle que tout change continuellement autour de nous, & que la nature ne préſente que deſtructions & reproductions, combinaiſons & diſſolutions, changemens & métamorphoſes. Il tire ſes exemples d'un pays qu'il ne connoît guère, le ciel aſtronomique; & il parle de je ne ſais quelles planètes, qui ont péri, diſperſées dans l'eſpace, & d'autres qui ſe ſont nouvellement formées, & décrivent de nouvelles orbites. Ce Philoſophe, qui nous taxe par-tout d'ignorance, ignore ainſi les premieres loix de la nature, les premiers élémens de ſon hiſtoire. Il nous donne pour des faits ce qui n'eſt arrivé dans aucun tems, & ce qui n'arrivera que quand les loix du mouvement ſeront totalement abolies. Où ſont ces planètes diſperſées, & ces autres planètes nouvellement formées? Que l'Auteur ſe donne la peine d'étudier les loix de la

---

qués avec la conſtitution actuelle de notre globe. Voyez là-deſſus une petite diſſertation de M. *de Fontenelle*, inſérée dans le quatrieme Volume de ſes Œuvres.

gravitation, il verra que tout cela eſt également impoſſible. Il eſt connu, à la vérité, que quelques étoiles fixes ont diſparu aux yeux des Aſtronomes, que d'autres ont ſemblé s'allumer, qu'elles ont duré quelque tems, & qu'enſuite elles ont paru s'éteindre. M. *de Maupertuis*, dans ſon diſcours ſur la figure des aſtres, nous donne là-deſſus des explications ingénieuſes. Mais pour les planètes que nous obſervons depuis quelques mille ans, elles ont toujours ſubſiſté dans le même ordre; nulle deſtruction, nulle formation. Que la lumiere d'une étoile fixe diſparoiſſe, ou ſe renouvelle, qu'importe ce phénomène? Tout le monde convient que les corps ſubiſſent des changemens qui, ſuivant leur nature, affectent nos ſens différemment. Il n'y a rien-là d'extraordinaire, ni qui oblige d'aller voyager dans le ciel pour en trouver des exemples. Ces exemples ſont ſous nos yeux, ils s'obſervent dans tous les corps: les parties d'une maſſe, diverſement combinées, ſouvent même diſſoutes, ſervent à former une autre maſſe, qui differe de la premiere par la proportion & le degré d'adhérence de ſes parties.

La queſtion ne roule donc pas ſur cette ſorte de productions. Il s'agit de ſavoir ſi un corps *organiſé* peut être l'effet d'un concours fortuit d'atômes, incapables de deſſein & d'intelligence. Les Anciens, qui étoient auſſi ignorans en hiſtoire naturelle qu'en phyſique, pouvoient croire qu'un animal ſe formoit comme le ſel, par la juxtapoſition de différentes molécules réunies en vertu de certaines *forces de rapport*. Il leur étoit permis de conjecturer qu'une maſſe de boue imprégnée & échauffée par les rayons du ſoleil, peut s'animaliſer, tout comme ils ſe perſuadoient que les inſectes, les grenouilles, les crapauds & les lézards, qu'ils trouvoient dans la fange du Nil, étoient de la boue animée par la chaleur. Mais il eſt inconcevable que dans le dix-

huitieme ſiecle, après toutes les découvertes des Modernes, on n'ait pas honte de parler encore comme les Anciens, & d'étayer un ſyſtême de Philoſophie ſur des erreurs dont le peuple même commence à ſe moquer. Un animal ne naît que de ſon ſemblable; c'eſt la loi uniforme & invariable de la nature. Rien de ce qui eſt organiſé ne ſe forme par *appoſition*, pas même le champignon ni la mouſſe. La raiſon s'unit à l'expérience pour rejetter les générations équivoques. Elle nous dit qu'un corps organiſé eſt un tout qui n'a pu ſe former ſucceſſivement, puiſque chaque partie ſuppoſe l'exiſtence des autres. C'eſt un ſyſtême d'un nombre infini de machines qui correſpondent directement, qui ont entr'elles des rapports intimes, qui ſont faites les unes pour les autres, & dont les forces concourent à un but général. Ce tout ſe développe & augmente de volume; mais en tant que machine, il eſt toujours en petit ce qu'il ſera en grand; de ſorte que toutes les matieres alimentaires ne ſauroient y ajouter une fibre.

Imaginons pour un moment, que l'aveugle concours des molécules de la matiere inanimée ait réuſſi à produire un homme à l'aide des loix de l'impulſion & de l'attraction. Suppoſons, contre toute vraiſemblance, que dis-je? contre toute certitude, que la nature ne ſait plus faire aujourd'hui ce qu'elle a ſu faire en des tems plus reculés. Dévorons enfin toutes les abſurdités qui entourent & accablent le ſyſtême de l'Athée, ſoumettons le bon ſens au préjugé, & l'évidence à l'erreur: qui eſt-ce qui animera cet androïde, cette matiere organiquement diſpoſée par les mains du haſard? Qui eſt-ce qui lui donnera la faculté de ſentir, de penſer, de juger & de faire des abſtractions? Comment eſt-ce que la nature donnera l'intelligence & le ſentiment, n'ayant ni ſentiment ni intelligence? Hélas! elle n'eſt qu'impulſion & gravitation; & il lui eſt auſſi impoſſible de produire

par-là une ſeule penſée, qu'il l'eſt au néant de créer un ſeul atôme.

Notre Auteur croit, en toute ſimplicité de cœur, que le ſol de la Laponie a produit le renne, parce que cet animal eſt indigène à ce pays, & qu'il ne peut vivre dans un climat plus doux. Que dites-vous de l'argument? Voyez-vous ces vers qui fourmillent dans les cavités d'un vieux fromage? Ils y trouvent une nourriture & une chaleur qui leur convient; donc c'eſt ce fromage qui les a produits. Une telle concluſion eſt fort bonne pour l'enfant qui a mangé le fromage, ſans ſe ſoucier du ver; mais elle étonne dans un Philoſophe qui ſe donne pour capable de creuſer les idées & d'interpréter la nature.

CHAPITRE VII.

De l'ame, & du ſyſtême de la ſpiritualité.

PRÉCIS.

On ne peut ſe former aucune idée d'un eſprit ou d'un être immatériel. Une ſubſtance privée d'étendue ne ſauroit être le principe de nos actions; ſa nature la rendroit incapable de produire ou de recevoir le mouvement, parce que l'eſprit n'a ni contact ni analogie avec la matiere. L'ame fait donc partie de notre corps, ou plutôt c'eſt le corps lui-même conſidéré relativement à quelques-unes des fonctions dont il eſt ſuſceptible. Elle ſubit les mêmes changemens que ſubit le corps. — Le dogme de la ſpiritualité eſt nouveau, inconnu aux anciens Philoſophes & aux premiers Docteurs du Chriſtianiſme. C'eſt une production récente de l'imagination qui doit toutes ſes prétendues preuves à Deſcartes, mais que les Théologiens qui

ſe ſont fait un principe d'anéantir la raiſon, ont trouvée très-conforme à leurs vues politiques. — Le dogme de la ſpiritualité n'offre qu'une abſence d'idées; & il paroît que ceux qui ont diſtingué l'ame du corps, n'ont fait que diſtinguer le cerveau de lui-même.

REMARQUES. 1°. *On ne ſauroit ſe former aucune idée d'un être immatériel.* Je l'ai déja dit : on ne doit pas confondre les idées de l'entendement avec les fantômes de l'imagination. Il n'eſt pas poſſible de *peindre* à ſoi-même ce que c'eſt qu'une ſubſtance immatérielle, vu qu'elle n'a ni figure, ni couleur, ni qualités ſenſibles; mais l'entendement peut ſe convaincre par de fortes preuves, qu'un être penſant n'a point de parties, & que l'ame, par conſéquent, ne peut être matérielle. Quelle logique d'ailleurs que de nier la poſſibilité d'un être immatériel, parce qu'on ne peut ſe le repréſenter ſous la forme d'un être matériel !

On abuſe continuellement de ce mot *idée.* Pour qu'une idée ſoit chimérique ou dépourvue de ſens, il faut que les qualités qui y entrent ſoient incompatibles. C'eſt alors qu'on eſt en droit de dire que rien ne répond à cette idée, & qu'on ne peut ſe former aucune notion de l'être qu'elle a dû déſigner. Or, qui eſt-ce qui fera jamais ſentir une telle contradiction dans la notion d'un être ſimple ? Ce qui eſt contradictoire en effet, c'eſt l'objection qu'on fait ici. Enoncée en d'autres termes, elle donne à entendre qu'un être indiviſible eſt un être de raiſon, parce qu'il n'a pas les qualités d'un être diviſible.

D'ailleurs nous ne concevons pas plus nettement la nature de la matiere que celle de l'eſprit. En conclurez-vous qu'il n'y a point de matiere ? L'Idéaliſte qui ſpiritualiſe tout, traite d'illuſion tout ce que les ſens dépoſent en faveur de la matiere. Le Matérialiſte, qui veut que tout ſoit matiere, appelle

chimériques toutes les idées que la raiſon ſe forme de la ſpiritualité. La vérité eſt que nous ne concevons ni l'eſſence de l'eſprit ni celle du corps; nous connoiſſons ſeulement quelques-unes de leurs qualités.

Il y a deux ſortes de démonſtrations; les unes ſe font aux ſens, les autres ſe font à la raiſon. Celui qui n'admet que les premieres eſt d'autant moins Philoſophe, qu'elles ſont plus ſujettes à caution que les dernieres. Celles-ci ne trompent jamais; & la conviction leur appartient en propre (1).

2°. *Il eſt impoſſible qu'un eſprit agiſſe ſur la matiere.* Je dirois avec autant de raiſon qu'un corps ne peut agir ſur un autre corps, parce que j'ignore avec tout le monde comment cette action ſe fait. En effet pluſieurs Philoſophes dépouillent de toute force les êtres purement corporels, & ne leur laiſſent que la faculté d'être mis en action par les êtres ſpirituels. D'autres accordent des forces motrices à la matiere, qui cependant ne peuvent être miſes en jeu que par des eſprits. Il y en a d'autres qui prétendent .... Mais laiſſons ces inutiles queſtions, & avouons qu'il eſt téméraire de décider qu'une ſubſtance ne peut agir ſur une autre, tandis que nous ne ſavons pas ce que c'eſt qu'agir, ni en quoi conſiſte l'application d'une force, ni même ce que c'eſt qu'une force. Voyez la remarque 8 du chapitre II.

Ce ſeroit perdre ſon tems que de vouloir rapporter toutes les hypothèſes des ſpéculateurs de nos jours, touchant l'union & l'action réciproque des deux ſubſtances. Quand je dis que le corps influe ſur l'ame,

(1) Dès que je me ſuis démontré qu'un compoſé penſant eſt impoſſible, cela doit me ſuffire pour croire que ce qui penſe en moi n'eſt pas un être compoſé, quoique je ne puiſſe me former aucune *image* d'un être immatériel. » Autre choſe, dit très-bien » M. *de Voltaire*, en prouvant la réalité de l'eſpace abſolu, eſt » ſe repréſenter une image, autre choſe eſt concevoir une vé» rité «. *Philoſoph. de Newton, chap.* 17.

&

& l'ame ſur le corps, je parle auſſi clairement que ſi je dis qu'un corps agit ſur un autre corps. Je déſigne par-là certains faits dont je ſuis inſtruit par l'expérience, mais dont je ne comprends ni la raiſon ni la maniere.

3°. *L'ame n'eſt pas diſtincte du corps, puiſqu'elle ſubit les mêmes changemens.* Il n'eſt pas douteux qu'à certains changemens dans le corps répondent certains changemens dans l'ame. Cette correſpondance eſt réglée par des loix invariables; mais ces changemens ſont analogues ſans être ſemblables. D'ailleurs, s'il eſt sûr que mon ame eſt ſouvent modifiée par mon corps, il ne l'eſt pas moins que mon corps eſt ſouvent modifié par mon ame. Si l'un ſemble prouver que l'homme eſt tout matiere, l'autre prouve également que l'homme eſt tout eſprit. Mais le vrai eſt qu'il y a une dépendance mutuelle entre le corps & l'eſprit, & que c'eſt déraiſonner que de conclure de la dépendance de deux choſes, que ces deux choſes ſont identiques.

Il eſt impoſſible d'expliquer par des règles méchaniques, les changemens du corps & de l'ame qui ſe répondent le plus exactement. Un mot inſultant, un ſourire moqueur, un regard de mépris, peuvent mettre un homme en colere au point de le rendre furieux. Le ſang ſe porte alors vers le cœur qui palpite, & retourne avec violence aux extrémités du corps; toute la machine tremble, les yeux étincèlent & paroiſſent en convulſion; l'homme grince les dents & blanchit ſes lèvres d'écume; il frappe des pieds & des mains; il s'en prend à tout ce qu'il trouve, même aux choſes les plus inſenſibles. Quelle liaiſon y a-t-il ici entre l'effet & ce qui le cauſe? Un ſon articulé a frappé l'oreille de cet homme; les nerfs acouſtiques ont été ébranlés, & ont ébranlé le cerveau à leur tour; voilà des effets purement phyſiques. Mais à ce dernier ébranlement ſuccède l'idée

déſagréable de l'honneur attaqué, à cette idée ſuccède le ſentiment d'une offenſe, & à ce ſentiment le deſir de ſe venger de celui qui en eſt l'auteur; voilà ce qui n'eſt plus phyſique & qui ne porte aucune reſſemblance avec l'ébranlement des organes de l'ouïe. Comment cet ébranlement a-t-il produit cette idée, ce ſentiment, ce deſir de vengeance, & comment ces trois choſes ont-elles produit tous les déſordres qu'on vient de décrire? Plus on enviſage ces faits, moins on trouve entr'eux une liaiſon méchanique. Il y a ici trois actions qui, pour ſe ſuccéder, n'en ſont pas moins hétérogènes, c'eſt-à-dire, qui n'ont aucun rapport. Ce ſont plutôt des phénomènes différens qui ſe donnent le ſignal, qu'une chaîne d'effets réſultans de leurs cauſes.

Quoiqu'un homme ait vu, pendant pluſieurs années, des ſoldats ſortir tous les jours d'un corps-de-garde à la même heure, il ne s'aviſera pas de dire que ces ſoldats ſont partie de l'horloge, & que leur ſortie eſt phyſiquement liée avec le ſon de la cloche, comme celle des douze Apôtres dans la fameuſe horloge de Strasbourg. Ainſi, dans les changemens reſpectifs de l'ame & du corps, la penſée ſuccède au mouvement, le mouvement ſuccède à la penſée; l'effet en un mot eſt toujours diſſemblable à la cauſe.

Plaçons maintenant la logique de l'Auteur à côté de la nôtre. S'il eſt vrai que la gaieté ſoit l'effet méchanique d'un ſang qui coule facilement, il faudra donc définir la joie une matiere fluide compoſée de petites bulles rouges, leſquelles nagent dans un ſuc viſqueux, & paſſent avec célérité dans les canaux qui la renferment. S'il eſt vrai que la paſſion iraſcible n'eſt point diſtincte de la bile, je poſerai donc en fait que la colere eſt une humeur jaune & âcre que le ſang dépoſe dans une petite veſſie au-deſſous du foie.

4°. *Le dogme de la ſpiritualité eſt une production récente de l'imagination.* Il eſt connu à quelles étranges opinions ſe ſont livrés les anciens philoſophes ſur la nature des eſprits & des corps. Les premiers peres de l'égliſe, imbus des idées de la philoſophie grecque, ne ſont pas allés plus loin ſur ce même objet. On peut même convenir que la théorie de l'ame n'a été bien développée que par Deſcartes, qui le premier a tenté d'introduire l'évidence dans la Philoſophie. Mais ne ſeroit-il pas abſurde d'en conclure que c'eſt là une doctrine nouvelle ? De tout tems on a entrevu, & même reconnu, l'oppoſition remarquable qui eſt entre la matiere & la faculté de penſer. Les Philoſophes ſe tournerent de tous les côtés imaginables pour ſe tirer d'embarras. Tantôt ils imaginerent une matiere inconnue, ignée, aérienne, très-déliée, très-pure, & enfin, s'il étoit poſſible, immatérielle; tantôt ils inventerent une forme ſubſtantielle, laquelle, ſelon eux, n'étoit ni matiere ni corps (1). On diſputa ſi une intelligence étoit néceſſairement revêtue d'un corps, ou ſi elle pouvoit ſubſiſter à part (2). Quelques-uns, tels qu'Anaxagore, eurent des notions très-approchantes des nôtres; mais le moment d'après on les voit retomber dans de grandes obſcurités. Faute de principes clairs & lumineux, on les voit ôter ſouvent d'une main ce qu'ils ont donné de l'autre. Nulle préciſion, nulle méthode dans leurs écrits. A peine ont-ils fait quelques pas vers la vérité, que la fauſſe lueur d'un mot, ou quelque fantôme d'imagination, les détourne & les égare (3).

(1) Voyez Bayle, art. *Dicéarque*, rem. L.

(2) Cicéron diſputant contre Thalès, lui reproche comme une inconſéquence, de lier l'intelligence avec l'eau qu'il regardoit comme le principe matériel de l'univers, quoiqu'une intelligence puiſſe ſubſiſter ſans corps. *Nat. D. l.* 1.

(3) On peut conſulter ſur tout cela les remarques de M. d'Olivet, ſur la Théologie des Philoſophes Grecs, & l'examen cri-

Ainſi Deſcartes, lorſqu'il démontra la ſpiritualité de l'être penſant, ne ſurprit point le monde par une nouveauté. Il ne fit que réduire à des idées préciſes, ce qu'on n'avoit vû & exprimé juſqu'alors que d'une façon confuſe, quoique la queſtion eût été agitée de tems immémorial.

Pour ce qui eſt des anciens peres de l'égliſe, qui n'étoient pas trop bons raiſonneurs en cette matiere, je me contenterai d'une ſeule remarque. Il y a des erreurs de ſpéculation, qui ne ſont pas nuiſibles dès qu'on n'en voit pas les conſéquences, dès qu'on penſe & qu'on agit comme ſi on étoit convaincu des idées contraires. Ces mêmes peres, qui raiſonnoient aſſez mal pour admettre le matérialiſme univerſel, étoient encore aſſez peu philoſophes pour ne pas voir que d'un côté ils ſe déclaroient athées, & que de l'autre ils anéantiſſoient la liberté. Ils étoient bien éloignés aſſurément d'un tel ſcepticiſme; leur religion n'étoit point du tout affectée par leurs opinions, & ſans doute ils croyoient pouvoir concilier ces doctrines que nous tenons aujourd'hui pour incompatibles. A prendre l'enſemble de leur ſyſtême, on ne ſauroit douter qu'ils n'euſſent été effrayés, s'ils euſſent vu où leurs principes les conduiſoient (1). Du reſte nous ne parlons ici qu'en philoſophes; nous ne diſcuterons point quels ont été les ſentimens de l'égliſe primitive ſur la nature des eſprits, ni par quels degrés la philoſophie des peres s'eſt épurée dans les ſiècles ſuivans.

---

tique de ces remarques par M. d'Argens, inſéré dans le Tome II de la *Philoſophie du bon Sens*. Il n'eſt pas étonnant que le Marquis ait apperçu dans les Anciens le contraire de ce que l'Abbé y avoit vu. On trouve dans ces ſyſtêmes tout ce qu'on veut, parce qu'ils fourmillent de contradictions & d'équivoques.

(1) Des Savans verſés dans la lecture des Peres, prétendent que ces derniers emploient les mots *materia*, *corpus*, ὑλη, σωμα, dans le même ſens dans lequel les Métaphyſiciens modernes prennent le mot de *ſubſtance*.

En établiſſant la théorie des êtres ſpirituels, on n'a proprement qu'un ſeul ennemi à combattre. Cet ennemi eſt l'imagination, qui ſe révolte contre l'idée d'un être privé d'étendue. Ainſi, loin que le dogme de la ſpiritualité ſoit une production de l'imagination, comme le veut l'Auteur, c'eſt au contraire un monument de la victoire que l'entendement remporte ſur elle. On remarque en effet, que les perſonnes les plus dominées par l'imagination, ſont toujours celles à qui il eſt plus difficile de perſuader l'immatérialité de l'ame.

La ſortie contre les théologiens eſt donc ici très-déplacée. Ce n'eſt pas ſur leur témoignage que nous admettons cette même ſpiritualité. Nous la trouvons fondée ſur des argumens philoſophiques, & non ſur des autorités auxquelles l'intérêt donne plus de force. Les paſſions augmentent par des injures; mais le langage des paſſions décèle une mauvaiſe cauſe. Que l'Auteur ſe déchaîne contre les docteurs de la religion, ces boutades ne nous regardent point; leur autorité nous impoſe auſſi peu que celles des incrédules; nous avons deſſein ſeulement d'examiner attentivement le ſyſtême de l'athée; nous voulons mettre le lecteur à portée de décider quel eſt le parti qui a renoncé à la raiſon, & donné le démenti à l'expérience, & qui ſe fait un jeu de tromper, de perdre les ignorans, & d'embrouiller, s'il eſt poſſible, les idées des gens éclairés & raiſonnables.

CHAPITRE VIII.

Des facultés intellectuelles ; toutes ſont dérivées de la faculté de ſentir.

PRÉCIS.

LE ſentiment *eſt une façon particuliere d'être remué, propre à certains organes des corps animés, occaſionnée par la préſence d'un objet matériel qui agit ſur ces organes, dont les ébranlemens ſe tranſmettent au cerveau. La ſecouſſe diſtincte ou la modification marquée qu'éprouve l'organe intérieur, conſtitue la* conſcience. *Les changemens que les impreſſions des objets ſur les organes produiſent dans le cerveau, ſe nomment* idées, *lorſque le cerveau rapporte ces changemens aux objets qui les ont cauſés. La* penſée *n'eſt que la perception des modifications que notre cerveau a reçues ou qu'il s'eſt données ; car le cerveau a le pouvoir de ſe modifier lui-même, & de conſidérer les mouvemens qui ſe paſſent en lui. L'exercice de ce pouvoir d'où réſultent de nouvelles idées, eſt ce qu'on nomme la* réflexion. *La* mémoire *eſt la faculté que l'organe intérieur a de renouveller en lui-même les modifications paſſées. L'*imagination *conſiſte en ce que le cerveau a la faculté de ſe former des perceptions nouvelles ſur le modèle de celles qu'il a reçues par les ſens. On a donné le nom de* jugement *à la faculté qu'a le cerveau de comparer les idées & d'en découvrir les rapports. La* volonté *eſt une modification de notre cerveau, par laquelle il eſt diſpoſé à mouvoir les organes du corps, de maniere à ſe procurer ce qui le modifie d'une façon analogue à ſon être, ou à écarter ce qui lui nuit. Les objets ou les idées intérieures qui font naître cette diſpoſition, s'ap-*

pellent motifs. *Toutes les ſenſations, perceptions & idées, ſont ou agréables ou déſagréables, & diſpoſent le cerveau à agir; ce qu'il fait en raiſon de ſa propre énergie. Les* paſſions *ſont des modifications du cerveau attiré ou reponſſé par les objets, ſuivant les loix phyſiques de l'attraction & de la répulſion, auxquelles le cerveau eſt ſoumis à ſa maniere. On déſigne ſous le nom d'*entendement *la faculté qu'a le cerveau d'appercevoir les objets extérieurs & ſes propres idées. L'*intelligence *eſt l'aſſemblage de ces diverſes facultés. Enfin, on nomme* eſprit, *ſageſſe, bonté, prudence, vertu, &c. des diſpoſitions conſtantes ou paſſageres de l'organe intérieur qui fait agir les êtres de l'eſpèce humaine.*

REMARQUES. 1°. Il y a dans chaque *ſenſation* quatre choſes qu'il faut ſoigneuſement diſtinguer : l'objet extérieur, l'impreſſion faite ſur les nerfs, le mouvement que ces nerfs tranſmettent au cerveau, l'idée qui en réſulte.

Pour qu'un *objet* puiſſe agir ſur un de nos organes, il faut qu'il heurte l'extrémité des nerfs qui y aboutiſſent immédiatement, ou par le moyen d'autres corps qui ſe trouvent entre cet objet & l'organe.

L'action d'un objet produit dans les nerfs un mouvement qui ſe propage juſqu'au cerveau. On a cru long-tems que les nerfs du corps humain étoient tendus, & que l'action des objets leur communiquoit un mouvement de vibration ſemblable à celui des cordes d'un inſtrument. Il eſt prouvé aujourd'hui que les nerfs ne ſont point ſuſceptibles d'un pareil ébranlement; ce ſont plutôt des eſpeces de canaux remplis d'un fluide très-ſubtil & très-élaſtique, auquel les phyſiologiſtes ont donné le nom d'*eſprits animaux*. C'eſt dans ce fluide proprement qu'ils pla-

cent les mouvemens que produiſent ſur les nerfs tous les objets ſenſibles.

Les mouvemens dont nous parlons s'étendent juſqu'au cerveau, ou plutôt juſqu'à la moëlle du cerveau, de laquelle ſortent tous les nerfs, comme de leur ſource commune. Exiſte-t-il un point phyſique que l'on puiſſe regarder comme le centre de ces mêmes nerfs ? C'eſt ce que les meilleures obſervations des anatomiſtes n'ont pu nous faire découvrir juſqu'à préſent. Nos yeux ne peuvent ſuivre le cours des nerfs que juſqu'à la ſubſtance moëlleuſe qui les abſorbe, & avec laquelle ils s'aſſimilent. Il ſe peut néanmoins qu'il y ait dans le cerveau, un point vers lequel ils tendent, & qui ſoit affecté par les mouvemens que les objets extérieurs leur ont communiqués. Peut-être auſſi l'action des nerfs conſiſte-t-elle à plier, à raccourcir, à alonger ou à comprimer les fibres de cette moëlle. Ce qui eſt certain par les obſervations, c'eſt que l'action d'un nerf ne finit pas dans le point où on le voit s'unir à la ſubſtance moëlleuſe, qu'au contraire elle y pénètre, & que l'irritation de cette ſubſtance produit à ſon tour des convulſions plus ou moins violentes dans le ſyſtême nerveux de l'animal.

A la ſuite de ces compreſſions & de ces mouvemens produits dans le cerveau, naît dans l'homme le *ſentiment*, la *perception* ou la *penſée*.

Tout être qui penſe, doit avoir la conſcience de ſes propres modifications. Or ce n'eſt pas le cas où ſe trouve mon cerveau. Il ne penſe donc point, parce qu'il ignore très-certainement ce qui ſe paſſe en lui à l'occaſion d'une ſenſation. Le peu que j'en ſais là-deſſus, j'en ſuis inſtruit, & je le tiens des obſervateurs de la nature, leſquels ont réuſſi à expliquer une foible partie du méchaniſme du corps humain. Sans eux, je ne ſaurois pas que, quand je

vois un objet, la lumiere qui en eſt réfléchie paſſe à travers mon œil, pénètre les fluides qu'il contient, & excite dans le nerf optique, dont les filets tapiſſent le fond de l'organe, un ébranlement qui va juſqu'au cerveau, & produit un changement dans la ſubſtance moëlleuſe. J'ai le privilége de voir, ſoit que l'on m'ait inſtruit ou non du méchaniſme de la viſion. Ce ſens de la vue me repréſente les couleurs & les figures, mais il ne me repréſente point les impreſſions du fluide ſubtil ſur la matiere moëlleuſe de mon cerveau.

Il ne faut qu'un peu de réflexion pour ſentir que les idées produites par l'action des organes, n'ont rien de commun avec le phyſique des ſenſations. L'effet que j'éprouve en entendant le *ſon* d'un violon, n'a rien qui reſſemble au tremblement d'une corde, aux vibrations de l'air, à l'ébranlement du tympan, ni à un mouvement quelconque dans le cerveau. Si c'étoit le cerveau qui ſentît, il ſentiroit ce qui lui appartient, c'eſt-à-dire, un mouvement.

L'Auteur parle donc contre l'expérience, quand il dit qu'une penſée eſt la perception des modifications que le cerveau a reçues des objets extérieurs. Ces modifications conſiſtent en ce que la partie moëlleuſe a été comprimée ou ébranlée par les nerfs; mais c'eſt-là un effet dont nous n'avons aucune perception, un effet qui n'eſt point ſenti, & qui n'entre point dans l'idée qui vient à ſa ſuite.

Si le ſentiment étoit un effet phyſique de l'action des nerfs ſur le cerveau, il s'enſuivroit qu'il y a un rapport méchanique entre une idée & un mouvement, tandis qu'il n'y a rien au monde de plus diſſemblable. Je renvoie le lecteur aux remarques précédentes, dans leſquelles on a montré que la tranſubſtantiation du mouvement en idée eſt impoſſible, & que la ſenſibilité, ou en général la faculté de penſer, ne ſauroit être une qualité inhérente à la matiere.

2°. La *conſcience de ſoi-même* : voilà un terme plus clair que toutes les définitions. Qu'eſt-ce, ſuivant l'Auteur, que cette conſcience ? Une ſecouſſe diſtincte, une modification marquée du cerveau. Il dit donc en d'autres termes, qu'une ſecouſſe dont le cerveau a la conſcience, conſtitue la conſcience.

3°. On a vu par le titre de ce chapitre VIII, que l'Auteur s'eſt engagé à faire dériver toutes nos facultés intellectuelles de la faculté de ſentir. La raiſon qui détermine les matérialiſtes à cette entrepriſe, n'eſt pas difficile à découvrir. On ſe flatte de pouvoir expliquer phyſiquement l'origine de nos idées. Si on étoit enſuite aſſez heureux pour perſuader que toutes les facultés de l'homme ne ſont que des modifications diverſes de la faculté de ſentir, on auroit bientôt prouvé que nous ſommes de pures machines. L'Auteur du livre de l'*eſprit* a ſoutenu la premiere de ces thèſes; quoique ſes raiſons ſoient foibles, il leur a portant donné un air de preuve (1). Nous ne doutions pas que l'Auteur du *Syſtême de la nature* ne nous conduiſît par les mêmes voies : car quelle propoſition au monde a plus beſoin d'être prouvée que celle-ci : *juger & ſentir ne ſont qu'une ſeule & même choſe ?* Mais nous nous étions prodigieuſement abuſés. L'Auteur ne fait qu'énoncer la thèſe, ſans avancer l'ombre même d'une preuve. Au lieu de déduire tous les actes intellectuels de la

(1) M. *Helvetius* prouve que nos ſenſations ſont les matériaux de tous nos jugemens; & cela paroît inconteſtable. Mais quand il en conclut que le jugement eſt une ſenſation, il tire cette conſéquence de rien; au moins n'eſt-elle certainement pas renfermée dans ſes prémices. Je ne *ſens* point, par exemple, que le ſoleil ſe levera demain; mais je le *juge* par analogie, ou *ſur* mes ſenſations précédentes. Il m'a toujours paru que le premier chapitre du Livre de l'Eſprit, où ce paradoxe ſe trouve établi, eſt le moins raiſonné de tout l'Ouvrage, qui d'ailleurs eſt rempli d'excellentes obſervations.

ſenſibilité phyſique, il introduit furtivement dans le cerveau une faculté nouvelle ; ce qui, outre la puiſſance de ſentir, lui donne celle de ſe modifier lui-même, de renouveller les modifications paſſées, & de former de nouvelles perceptions, de comparer les idées, d'en découvrir les rapports. C'eſt de ces différens pouvoirs qu'il dérive la réflexion, la mémoire, l'imagination, le jugement. C'eſt ainſi qu'il trompe ſes lecteurs, à qui il avoit promis de montrer que la faculté de ſentir eſt l'unique baſe de toute opération intellectuelle.

4°. Un ſyſtême fondé ſur les mots, & conſtruit par l'imagination, eſt ſujet à manquer de juſteſſe, & fourmille de contradictions. En voici une des plus groſſieres. L'Auteur ſoutient en pluſieurs endroits, qu'aucune action dans l'univers n'eſt ſpontanée, & qu'un être n'eſt jamais modifié par ſa propre énergie. De ce principe il tire la conſéquence, que l'homme n'eſt pas libre, en quoi il eſt au moins conſiſtant. Cependant, dans le chapitre que nous avons ſous les yeux, il donne au cerveau, non-ſeulement la faculté d'appercevoir les modifications qu'il reçoit du dehors, mais encore celle de ſe modifier lui-même, de produire en ſoi des changemens, enfin d'y renouveller les ſenſations paſſées, ſans nouvelle action des objets extérieurs. Voilà donc l'homme redevenu libre, capable de tirer des actions de ſon propre fond, d'agir par ſa propre énergie. Point du tout : inſtrument paſſif de ſon ſyſtême, incapable de ſentir que ſes propres principes ſe détruiſent mutuellement, l'auteur va ſon chemin, ſans ſe mettre en peine des difficultés. Il eſt tout ſimple qu'un homme qui ne voit point d'ordre dans l'univers, n'en mette pas non plus dans le tourbillon de ſes idées. Créateur, interprète & miniſtre d'une nature brute, qui forme ſes productions en aveugle, il a cru devoir exprimer, par la marche de ſon ſyſtême, celle de ſon idole.

5°. L'Auteur inſinue dans une note, que c'eſt le plus ou le moins de cerveau qui conſtitue la différence entre l'homme & la bête, entre l'homme d'eſprit & le ſot. Il allègue quelques obſervations d'*Ariſtote*, de *Wallis*, de *Bartolin*, pour montrer que les facultés intellectuelles des animaux ſont en raiſon du volume de leur cerveau.

Lorſqu'on parle d'un animal comme ayant le cerveau plus grand qu'un autre, on entend, ou la grandeur abſolue, ou celle qui eſt relative au corps de l'animal. Dans le premier ſens, un âne a plus de cerveau qu'une ſouris, dans l'autre il en a moins. On a trouvé que le cerveau d'un âne ne fait que la deux cent cinquante-quatrieme partie de ſon corps, au lieu que celui de la ſouris des champs en fait la trente-unieme partie (1). On ſe tromperoit fortement, de croire que le cerveau de l'homme dans le premier ſens, eſt plus grand que celui des autres animaux. Le crâne d'un éléphant en renferme juſqu'à dix-livres (2). Dans un homme dont le crâne étoit extrêmement rempli, on n'en a trouvé que cinq livres (3). Pour ce qui eſt de la grandeur relative, il n'eſt pas décidé que l'homme a le cerveau plus grand que le reſte des animaux (4). Mais quand même on le tiendroit pour accordé, on auroit tort d'en conclure que c'eſt ce qui conſtitue ſa ſupériorité ſur eux. L'Auteur devoit ſavoir que la grandeur re-

(1) Buffon, *Hiſt. Nat. Tome IV*, *p.* 423.
(2) Phyſiologie de M. de Haller, *l.* 10, *ſect.* 1.
(3) Bartolin, *Anat. p.* 262.
(4) M. de Buffon remarque qu'il y a des eſpèces de ſinges & de cétacées qui, proportionnellement au volume de leur corps, ont plus de cerveau que l'homme. Dans un autre endroit, il obſerve que l'éléphant, quoiqu'il ait plus de mémoire & plus d'intelligence qu'aucun des animaux, a cependant le cerveau plus petit que la plupart d'entr'eux, relativement au volume de ſon corps.

lative du cerveau de l'embryon, ſurpaſſe beaucoup celle du cerveau de l'homme. Dans un enfant nouveau né, lequel ne peſoit que cinq livres, il s'eſt trouvé quinze onces & demie de cerveau (1); ce qui fait près de la cinquieme partie de ſon corps. M. *de Sauvage* a tiré du crâne d'un embryon, quatre fois plus de cervelle que n'en contenoit la tête d'un homme peſant cent vingt livres (2). De tels phénomènes ne ſont pas rares. C'eſt une regle conſtante de la nature, que les jeunes animaux ont à proportion plus de cerveau que les autres (3). Celui d'un veau eſt à celui d'un bœuf comme $\frac{1}{219}$ eſt à $\frac{1}{860}$ du corps entier de chaque animal.

Il s'enſuivroit de l'hypothèſe qu'on tâche d'établir, que l'embryon auroit quatre fois plus d'eſprit que l'homme à l'âge de maturité. Il s'enſuivroit encore, qu'un homme à qui un accident enleveroit une partie du cerveau, perdroit en même tems une partie des facultés de ſon ame, ce qui n'eſt pas moins contraire à l'expérience. Tous les livres de médecine ſont pleins de faits qui réfutent ces étranges idées (4). On voit même des maladies qui détruiſent peu à peu le cerveau, ſans que la ſenſibilité, la mémoire, le jugement, la conſtance de l'ame, l'autorité de la volonté ſur les muſcles, en ſoient altérés depuis l'inſtant de la maladie juſqu'à celui de la mort (5).

6°. Les définitions de l'Auteur ne ſont pas moins curieuſes que ſes raiſonnemens. Que penſez-vous de l'attitude d'un cerveau qui ſe *replie* ſur lui-même, & qui par cet acte réfléchit ſur ſes propres modifications ? Que penſez-vous de la maniere dont on dé-

(1) Mém. de Montpellier, 1746, *p.* 69.
(2) Embryologie, *p.* 10.
(3) Haller, *ubi ſuprà.*
(4) Haller, § 32.
(5) *Ibid.*

finit ici la volonté ? Priez l'Auteur de vous expliquer phyſiquement le ſens de cette phraſe : *le roi veut que ſon général livre bataille à l'ennemi.* Il vous dira que cette volonté du roi conſiſte dans *une diſpoſition de ſon cerveau à mouvoir les organes de ſon corps de maniere à ſe procurer la victoire, parce que cette victoire modifie ſon corps d'une façon analogue à ſon être, & écarte ce qui lui nuit.* Ce ſont les propres termes de la définition du philoſophe, appliquée à un cas particulier.

Toutes les autres définitions ſont de la force de celle-ci. Voulez-vous ſavoir au juſte ce que c'eſt que les paſſions? Liſez le ſyſtême de la nature, & on vous apprendra que ce ſont *des façons d'être d'un cerveau attiré & repouſſé par les objets*, & que cela ſe fait ſuivant les loix phyſiques de l'attraction & de la répulſion. Rien de plus clair que ces idées. Les injures repouſſent le cerveau : voilà pourquoi nous nous mettons en colere. Deux beaux yeux attirent notre cerveau : c'eſt ce qui produit en nous la paſſion de l'amour, paſſion qui étant ſoumiſe aux loix de l'attraction, diminue & augmente en raiſon inverſe du quarré des diſtances. D'où vient que ces deux courtiſans ſe haïſſent ? L'ignorez-vous ? C'eſt parce que le pôle boréal du cerveau de l'un n'eſt pas tourné vers le pôle auſtral du cerveau de l'autre, & qu'il eſt de la nature de deux aimans de ſe repouſſer, quand les pôles de même nom ſont oppoſés l'un à l'autre.

Que de volumes n'a-t-on pas écrits ſur l'eſprit, la ſageſſe, la vertu, la prudence; ce qui n'empêche pas qu'on n'en cherche encore de plus juſtes définitions ? Plus d'embarras déſormais ſur cet article. L'auteur qui eſt expéditif, vous dit tout cela en deux lignes. Ce ſont *des diſpoſitions conſtantes ou paſſageres de l'organe intérieur qui fait agir les êtres de l'eſpèce humaine.*

Le lecteur n'exige pas que nous réfutions ſérieuſement de pareilles inepties.

CHAPITRE IX.

De la diverſité des facultés intellectuelles ; elles dépendent des cauſes phyſiques, ainſi que les qualités morales.

PRÉCIS.

LA diverſité qui ſe trouve entre les hommes, par rapport à leurs qualités phyſiques & morales, met entr'eux l'inégalité. Celle-ci devient le ſoutien de la ſociété, & ſans elle les hommes n'auroient aucun beſoin les uns des autres. — Les facultés de l'ame & les qualités morales ont des cauſes phyſiques, parce qu'elles dépendent toujours du tempérament qui eſt l'état habituel où ſe trouvent les fluides & les ſolides du corps humain. C'eſt donc à la Médecine à corriger l'ame, en modifiant le tempérament. Si l'on vouloit ſuivre l'expérience & s'appliquer à la connoiſſance des élémens qui ſont la baſe du tempérament, on verroit que la morale & la politique tireroient du matérialiſme des avantages que le dogme de la ſpiritualité ne leur fournira jamais. Il paroît en général, que le principe igné eſt celui qui donne à l'homme le plus d'énergie, & duquel dépend la ſenſibilité, *l'eſprit, l'imagination, le* génie, *&c. — La chaîne des ſenſations qui ſe ſont conſignées & aſſociées dans le cerveau, conſtitue l'*expérience *& la* ſcience. *La* vérité *eſt la conformité perpétuelle que nos ſens bien conſtitués nous montrent, à l'aide de l'expérience, entre les objets que nous connoiſſons & les qualités que nous leur attribuons. La faculté que nous avons de faire des expériences, de nous les rappeller, de*

preſſentir les effets, afin d'écarter les uns & de nous procurer les autres, eſt appellée la raiſon. *Le ſentiment, notre nature, notre tempérament peuvent nous égarer; mais la réflexion & l'expérience nous remettent dans le bon chemin.*

REMARQUES. 1°. L'inégalité naturelle des hommes n'eſt pas le ſeul fondement de la ſociété. Quand ils ſeroient tous égaux par les forces du corps & les qualités de l'eſprit, ils n'en auroient pas moins beſoin les uns des autres. Mettons de côté l'ennui qu'éprouveroit l'homme iſolé, l'attrait mutuel des deux ſexes, cette tendreſſe naturelle qui fait le lien des familles; il eſt certain que l'inſuffiſance des forces, autant que leur inégalité, contribue à rapprocher & à unir les hommes. Quand, pour ſoulever un fardeau, j'appelle le ſecours de mon voiſin, ce n'eſt pas que je lui croie des forces ſupérieures aux miennes, mais c'eſt que je pourrai effectuer par ſon aſſiſtance, ce qu'il me ſeroit impoſſible de faire moi ſeul. Tel ouvrage qui, pour répondre au but, demande d'être achevé en vingt-quatre heures, ne le ſeroit, ſi j'employois mes ſeuls bras, qu'au bout de cinq ou ſix ſemaines. Ce n'eſt donc pas de l'inégalité des talens entre les hommes, que naiſſent pluſieurs de mes beſoins; c'eſt de l'impoſſibilité où je me trouve de travailler ſeul à ma conſervation & à mon bien-être.

2°. Il n'eſt que trop vrai que l'organiſation du corps, le tempérament, la nourriture, l'air, le climat, & cent autres cauſes phyſiques influent beaucoup ſur les fonctions de l'être penſant. L'exercice de ſes facultés en reçoit mille modifications; il eſt tantôt aidé, tantôt troublé, tantôt ſuſpendu par elles. On ne ſauroit nier qu'à certaines diſpoſitions matérielles du cerveau, ne répondent certaines idées dans l'ame. Mais cette dépendance eſt réciproque, & il n'eſt

n'eſt pas moins vrai qu'à certaines idées de l'ame répondent certaines diſpoſitions matérielles du cerveau.

Les idées que nous acquérons par le canal des ſens ſont, pour ainſi dire, les matériaux ſur leſquels l'ame exerce ſes facultés. En tant donc que les cauſes phyſiques peuvent affecter différemment les fibres du cerveau, on peut dire que ces cauſes modifient l'ame, ſelon qu'elles lui tranſmettent des matériaux plus ou moins bons, des rapports plus ou moins fidèles. Comment connoiſſons-nous les objets ſenſibles? Par l'action qu'ils exercent ſur notre corps. Si donc nos organes ſont viciés, ſi notre cerveau fait mal ſes fonctions, il eſt très-naturel que nos jugemens & nos raiſonnemens s'en reſſentent.

Mais tout cela n'autoriſe pas à dire que les facultés de l'ame ſont dues à des cauſes phyſiques. Il y a une différence énorme entre modifier & créer un pouvoir. Les cauſes phyſiques agiſſent ſur nos facultés, mais elles ne les créent pas : bien loin delà, elles en ſuppoſent l'exiſtence. Si quelqu'un me bande les yeux, dites-vous qu'il m'ôte la faculté de voir? Il ne fait qu'en empêcher l'exercice.

3°. Les objets extérieurs & le tempérament n'exercent point ſur nous un pouvoir ſouverain ou illimité. L'auteur, à qui les contradictions ne coûtent rien, après avoir parlé de l'ame comme d'un vaiſſeau qui flotte ſur la mer au gré des vents & des ondes, ne peut s'empêcher enſuite de remettre le pilote au gouvernail, & d'accorder à l'homme l'empire ſur lui-même. *Le ſentiment*, dit-il, *la nature, le tempérament peuvent nous égarer, mais l'expérience & la réflexion nous remettent dans le bon chemin.*

Socrate ſut réprimer ſon tempérament qui le portoit à tous les excès, au point qu'il devint un modèle de ſageſſe. Combien d'hommes ne voyons-nous

pas qui ſont parvenus à déraciner les habitudes, à triompher des paſſions, à gouverner & à affoiblir les inſtincts les plus tyranniques?

La même nature qui a ſoumis l'ame à l'influence du corps, nous a armés en cent manières contre ſon deſpotiſme. Le vin abrutit-il votre raiſon? Vous êtes le maître de ne pas vous enivrer. L'excès des viandes trouble-t-il la liberté de votre eſprit? Cherchez d'autres alimens, & ſur-tout ſoyez ſobre. Combattez les ſollicitations de vos ſens, en leur oppoſant des principes, en leur dérobant votre attention, en excitant en vous des ſenſations oppoſées.

Chacun de nous, dit l'Auteur, *peut ſe faire un tempérament.* Comment donc *les forces de l'ame dépendent-elles toujours du tempérament?* Puis-je être maître & eſclave tout à la fois?

L'exemple de Socrate & de tant d'autres, montre que l'on peut combattre, vaincre même le tempérament, & que ce qui manque à ces ames lâches qui s'y livrent, c'eſt la volonté, & non le pouvoir. Aimant l'ennemi qu'elles devroient combattre, elles en portent volontairement les fers.

Si l'homme n'avoit point d'empire ſur lui-même, il ne pourroit jamais ſe défaire d'une habitude, dompter une paſſion, conduire un inſtinct ou l'amortir. Jamais on ne verroit l'homme faire par obligation ce qui eſt oppoſé à ſes penchans. Quel eſt donc ce pouvoir plus fort que l'inſtinct, la paſſion, l'habitude? Eſt-ce le tempérament qui ſurmonte le tempérament? Eſt-ce la diſpoſition matérielle du cerveau qui tend à ſe détruire elle-même? Eſt-ce le tempérament qui porte le faquir à mortifier ſon corps par un jeûne outré, à reſter dans la même ſituation du corps, à ſe fouetter juſqu'au ſang, & à ſe mutiler? Non, ce ſont au contraire des idées purement intellectuelles, l'eſpérance de gagner le ciel ou de le faire

gagner à d'autres, le déſir de ſe faire un nom ſur la terre; voilà ce qui le porte à toutes ſortes de privations, & à des ſouffrances que la nature abhorre.

Sans doute que, ſuivant la différence des tempéramens, il eſt plus aiſé ou plus pénible d'obtenir cette victoire. Sans doute que tous les hommes ne ſont pas deſtinés à atteindre à la grandeur d'ame de Caton, au courage de Céſar, à la ſagacité de Newton, à l'éloquence de Boſſuet, à l'eſprit de Voltaire. Mais il n'eſt pas néceſſaire que tous les hommes deviennent magnanimes, conquérans, géomètres profonds, grands orateurs, excellens poëtes. La ſociété a beſoin de toutes ſortes de membres, elle exige divers degrés de talens. S'il n'eſt pas donné à chacun d'exceller dans le genre qui lui eſt propre, il lui eſt donné d'être juſte, honnête, utile à la ſociété, & cela ſuffit pour montrer que l'homme peut ſe faire un but, & ſe ſervir de ſes facultés d'une manière qui y réponde.

Mais ce qui ſurprend toujours, c'eſt de voir un philoſophe, pour qui tout eſt néceſſaire, nos facultés, nos actions & juſqu'à nos penſées, venir nous parler de morale, & ſe mêler de nous donner des conſeils. Le livre qu'il s'eſt aviſé de publier n'eſt, à ce qu'il faut conclure de ſes raiſonnemens, qu'un réſultat phyſique de certaines diſpoſitions de ſon cerveau. A la bonne heure; il faut l'en croire. Qu'il nous ſoit donc permis de regretter que ſon cerveau n'ait pas été modifié d'une autre manière. Nous voudrions qu'il nous expliquât comment il a pu concevoir l'eſpérance de nous guérir de nos erreurs, tandis qu'elles ſont l'effet néceſſaire de cauſes phyſiques entièrement hors de notre pouvoir. Ses lecteurs trouvent un peu étrange qu'il leur parle comme à des gens libres, qu'il leur preſcrive de belles règles de conduite, tandis qu'il les dépouille de toute faculté de s'y prêter. Ainſi le Roi Xerxès écrivoit des lettres

au mont Athos, lui ordonnant de ne point mettre obſtacle à la marche de ſon armée.

4°. Tous les vices de l'homme étant des effets phyſiques du tempérament, l'Auteur charge à l'avenir les Médecins de cette cure. Voilà donc la terre changée en un vaſte Bicêtre, où, pour comble de malheur, les docteurs ſont auſſi fous que les patiens, vu qu'ils ſont de la même eſpèce, c'eſt-à-dire, des inſtrumens purement paſſifs de leurs tempéramens.

» En faiſant de notre ame une ſubſtance ſpirituelle, on ſe contente de lui adminiſtrer des remèdes ſpirituels, qui n'influent point ſur le tempérament, ou qui ne ſont que lui nuire «.

Ces remèdes ſpirituels ne ſont autre choſe que la réflexion, des idées frappantes, des raiſonnemens, des exhortations, des promeſſes ou des menaces. Mais ne ſont-ce pas là en effet des mobiles? L'Auteur voudroit-il leur refuſer toute influence ſur les actions, la conduite des hommes? Si cela eſt, & qu'il faille ſubſtituer la pharmacie, à la logique & à la morale, s'il n'y a enfin que l'ellébore qui puiſſe corriger & perfectionner l'eſprit humain, de quoi s'aviſe-t-il de compoſer un livre tout farci de remèdes ſpirituels? De tels argumens n'ayant point de priſe, que ne les garde-t-il, en les remplaçant par des ordonnances de pillules, d'apéritifs & d'émolliens, tels qu'il les croit propres à notre uſage?

Toutefois ſi les remèdes ſpirituels ſont nuiſibles au tempérament, il faut donc reconnoître qu'ils y influent, il faut avouer qu'ils ont la puiſſance d'agir ſur l'intérieur de l'homme & ſur ſa conduite.

Ce que l'Auteur a dit eſt donc différent de ce qu'il a voulu dire. Il ne nie pas l'efficace des mobiles ſpirituels, il les regarde ſeulement comme nuiſibles, & voudroit qu'on leur en ſubſtituât de phyſiques. Mais quel mal fais-je donc à un homme, en l'éclai-

tant ſur ſes erreurs, ou en l'exhortant à renoncer à ſes vices?

Il n'eſt pas vrai d'ailleurs qu'on ſe ſoit borné uniquement aux remèdes condamnés ici, & qu'on ait négligé la connoiſſance du tempérament & de ſes influences. Malgré le dogme de la ſpiritualité, on a de tout tems reconnu l'étroite liaiſon des deux états de l'ame & du corps; & les défauts de l'ame qui viennent d'une organiſation vicieuſe, ou d'une économie animale dérangée, ont toujours été regardés comme étant du reſſort de la Médecine. Mais l'expérience qui a appris ces choſes, a auſſi appris à diſtinguer les foux dans le ſens moral, des foux dans le ſens phyſique. On a reconnu que les erreurs qui proviennent d'un cerveau dérangé, ne ſont pas celles qui réſultent d'un faux raiſonnement. On n'a garde de parler raiſon à qui n'a point de raiſon; mais on s'abſtient auſſi de trépaner tous ceux qui penſent, écrivent ou agiſſent mal.

Souvent on guérit les corps en adminiſtrant à l'ame des remèdes ſpirituels; d'autres fois on corrige l'eſprit par des remèdes appliqués au corps; & dans bien des cas, il faut que le moral agiſſe de concert avec le phyſique. C'eſt à la raiſon éclairée par l'expérience, à rechercher l'origine de nos maux, ſoit de l'eſprit, ſoit du corps, & à leur oppoſer des remèdes convenables à leur nature & à leurs cauſes. Le Philoſophe renvoie au Médecin, des malades dont les erreurs & les vices ſont involontaires, & dont l'ame eſt plutôt tyranniſée que ſollicitée par le corps. Le Médecin au contraire livre au Philoſophe, & à l'Orateur ceux en qui l'économie animale eſt troublée par les idées de l'ame.

Combien de fois ne voyons-nous pas qu'une maladie trompe tout l'art & les ſoins de la Médecine, parce que la ſource du mal eſt dans l'ame, & que les remèdes qu'on emploie ne ſont propres qu'au

corps. Le jeune Valère tombe dans la plus profonde mélancolie, une maladie de langueur le conſume, & ſon pere inconſolable ſe voit près de perdre un fils chéri, dans la fleur de ſon âge. On appelle l'Auteur du Syſtême de la Nature, pour lui demander des conſeils & des ſecours. La mélancolie, dira le Philoſophe-Médecin, vient toujours d'un ſang épais & vicieux, qui circule difficilement dans les veines, & dérange toute l'économie animale. Les parties ſolides perdent leur ton & réagiſſent avec trop peu de vivacité ſur les fluides. Les ſécrétions, les excrétions, en général toutes les fonctions de la machine ſe font irrégulièrement & avec trop de lenteur. De-là cette langueur, ce manque d'appétit, ces foibles palpitations du cœur, ces irrégularités du pouls, ce viſage pâle, ces yeux abattus, ces longs ſoupirs, enfin ces idées triſtes & noires qui accablent le malade, & qui lui font haïr ſa propre exiſtence. Il n'y a donc pour lui d'autre remède que de corriger ce ſang qui fait tout ſon malheur, & je vous promets que ſi vous ſuivez cet avis, ſa guériſon eſt infaillible. — On ſaigne donc le malade, on lui ordonne des tiſanes propres à atténuer & à purifier le ſang, on l'aſſujettit à un régime convenable, on l'oblige à ſe donner autant de mouvement que les circonſtances le permettent. Valère ne guérit point. Sa triſteſſe réſiſte à toutes les vertus médicinales, elle augmente au contraire, & ſon corps dépérit à vue d'œil. A qui faut-il s'en prendre? Au ſyſtême erroné du Médecin. Croyant que toutes les modifications de l'ame ne ſont que des réſultats phyſiques de l'état du corps, il s'en tient uniquement à ce dernier, & ſe perſuade que la médecine eſt la ſeule clef du cœur & de l'eſprit. Valère aime. Il ne lui reſte aucune eſpérance de poſſéder l'objet de ſa paſſion, & de fortes raiſons l'empêchent d'avouer la flamme qui le dévore. Voilà la ſource de ſa maladie. Son imagination échauffée ne ceſſe

de lui retracer les charmes de Sylvie, il ne s'occupe que d'elle & du malheur qui la ſépare de lui pour jamais. Tout ſon être eſt occupé d'une ſeule idée, les autres facultés de ſon ame croupiſſent dans l'inaction la plus ſtupide. De ces déſordres de l'ame naiſſent ceux du corps. Une ſeule partie du cerveau eſt continuellement tendue, pendant que les autres ne font preſqu'aucune fonction. La fatigue trop inégalement répartie ſur les nerfs, y produit un dérangement qui ſe répand dans toute la machine, & ſur-tout dans le ſang, qui en coulant plus lentement, s'épaiſſit dans ſes canaux. En vain épuiſeriez-vous tout ce que la Pharmacie renferme de drogues, pour rétablir Valère. Tant que la cauſe de ſon mal exiſtera dans l'ame, vous tâcherez inutilement d'anéantir les effets qui détruiſent le corps. Il lui faut de ces remèdes que notre Auteur nomme ſpirituels, c'eſt-à-dire, l'eſpérance de voir diſparoître les obſtacles qui s'oppoſent au bonheur de ſa vie. En cas que ce remède principal ne ſoit plus dans votre pouvoir, tâchez de conſoler le malade, de lui préſenter d'autres idées, de fixer ſon attention ſur d'autres objets, ou d'exciter en lui d'autres paſſions. Peut-être auſſi que vous pourrez lui faire oublier les charmes de Sylvie, par les graces de Chloé, la naïveté de Dorimène, ou les attraits piquans de Lucinde.

Souvent auſſi le déſordre commence dans le corps & ſe communique à l'être penſant. C'eſt alors qu'il faut appliquer la maxime que l'Auteur fait mal d'ériger en axiome général: *guériſſez le corps, & vous ſerez preſque ſûr de guérir l'ame* (1).

5°. Il paroît à l'Auteur, que du plus ou du moins de chaleur dans le corps, dépendent les différens degrés de vie & de facultés intellectuelles. On ſait

(1) Voyez la *Noſologia methodica* de M. de Sauvage, P. III, p. 227 juſqu'à la fin.

que le feu, ou, comme il aime mieux le nommer, le principe *igné*, eſt un des mobiles les plus efficaces de la nature. C'eſt un des reſſorts de la machine animale; & en tant que l'ame dépend, dans l'exercice de ſes facultés, de la conformation & du tempérament de ſon corps, il n'eſt pas douteux que le phlogiſtique ou le principe igné n'y influe auſſi pour ſa part. Mais je ne vois pas pourquoi nous dépendrions plutôt de lui que de tous les autres élémens dont notre corps eſt compoſé. Je dirois avec autant de raiſon, que le plus ou le moins d'humidité ou de principe aqueux, détermine le degré de nos forces tant ſpirituelles que corporelles.

Notre Philoſophe eſt tenté de croire, comme il le dit dans une note, que le fluide nerveux n'eſt autre choſe que la matiere électrique, & que c'eſt la différence des doſes, qui eſt une des principales cauſes de la différence qu'on obſerve entre les hommes & leurs facultés. Il faut d'abord obſerver qu'on ne peut abſolument rien dire de poſitif ſur la nature de ce fluide qui échappe à tous nos ſens, & dont l'exiſtence même paroît encore douteuſe à pluſieurs Phyſiciens du premier ordre. Ceux qui l'admettent en font tantôt une lymphe mucilagineuſe, tantôt un fluide acide nitreux, ſulfureux, tantôt un ſel volatil, tantôt une matiere aérienne. D'autres ont conjecturé que ce fluide étoit un éther tout pur, ou bien une ſubſtance ſemblable à la lumière, un feu, une flamme, un élément élaſtique. Aujourd'hui c'eſt aſſez la mode d'en faire une matiere électrique, qui d'ailleurs eſt très-peu connue elle-même. Cependant, ſi l'Auteur avoit bien conſidéré ce qu'on ſait des phénomènes du fluide électrique, il auroit été moins tenté d'embraſſer cette opinion. L'électricité, miſe en mouvement, paſſe toujours d'un corps qui en abonde, dans d'autres qui en ont moins, & tâche ainſi de ſe mettre en équilibre. Si donc le cerveau

envoyoit un fluide électrique le long d'un nerf, pour remuer mon doigt, cette force, au lieu de rester dans son canal & d'aller à son but, se répandroit dans tout le système nerveux, & tous les muscles en seroient également affectés. De plus, la matiere animale étant de la classe de ces corps auxquels on peut communiquer l'électricité, le fluide, au lieu de rester renfermé dans les nerfs, se distribueroit sur toute la machine. D'ailleurs, comme on peut remplir un homme du fluide électrique, par le moyen d'une machine, sans que ses muscles en soient ni allongés ni raccourcis, à moins qu'il ne touche un corps non électrique, & sans que ses facultés intellectuelles en soient modifiées le moins du monde, on voit que l'hypothèse de notre Auteur est une de celles qu'on jette sur le papier sans y avoir réfléchi.

6°. Il est vrai qu'un certain degré de chaleur du corps augmente la promptitude & la vivacité des sensations, & qu'il met par-là l'imagination & l'esprit plus à leur aise. On a vu des malades, qu'une fievre médiocre a rendus fort éloquens. La zone de notre globe, qui est renfermée entre le trentieme & le quarante-huitieme degré de latitude, abonde plus en hommes spirituels que les autres climats, dont la température est plus ou moins grande. Il y a une certaine quantité de substances spiritueuses, qui, combinée avec de certains tempéramens, accélere les pensées & dégourdit l'esprit; au lieu que, prises en trop grande dose, elles dérangent les facultés de l'être pensant.

De-là ces expressions figurées de *chaleur d'ame*, d'*imagination ardente*, de *feu du génie*, &c. que personne pourtant, à l'exception de l'Auteur, ne s'avise de prendre au pied de la lettre; parce qu'en effet personne ne croit qu'une faculté de l'ame soit une matiere combustible, qui puisse brûler physiquement.

L'*eſprit* eſt la facilité de parcourir rapidement une longue ſuite d'idées, & d'en ſaiſir avec promptitude les reſſemblances & les affinités. L'ame penſe avec d'autant plus de rapidité, que les mouvemens des fibres du cerveau ou du fluide nerveux ſe ſuccèdent plus vîte ; & pour qu'elle puiſſe découvrir promptement les différens rapports de ſes idées, il faut que la ſenſation en ſoit fort vive & fort aiſée, ce qui dépend d'une plus grande mobilité des organes. C'eſt ainſi que l'eſprit tient au phyſique & qu'il ſe trouve ſous l'influence de bien des cauſes matérielles. Tenons-nous-en à un ſeul exemple, ſur lequel notre Auteur inſiſte ſouvent, & voyons dans quel ſens on peut dire *que le vin donne de l'eſprit*. Ce fluide agiſſant comme un ſtimulant, irrite nos fibres, accélere & fortifie leurs mouvemens, augmente la circulation du ſang, & porte puiſſamment les humeurs à la tête. Suppoſons donc que les fibres du cerveau d'un homme, dans leur état naturel, ſe remuent avec trop de lenteur & de difficulté, & que ce même homme boive autant de vin qu'il en faut pour leur communiquer de la vivacité ſans les déranger, l'effet du vin ſera alors de mettre l'ame en état de paſſer rapidement par un grand nombre de repréſentations & d'en être vivement affectée. Mais ſi l'ame de l'homme dont nous parlons, n'eſt point capable de comparer les idées entr'elles, d'en obſerver les reſſemblances, d'en ſaiſir l'enſemble, le vin ne lui en donnera jamais la faculté. Les ſenſations fortes paſſeront avec rapidité par ſa tête, mais elles ne s'y lieront pas & il n'en réſultera rien. On auroit beau donner à bien des gens du vin de Champagne en telle doſe qu'on voudroit, on ne parviendroit jamais à les rendre capables de faire un ſeul vers du paradis perdu, que *Milton* a compoſé en buvant de l'eau. Le vin ne donne donc de l'eſprit qu'aux gens qui en ont, ou

plutôt il n'en donne à perſonne, il ne fait que faciliter à l'ame l'exercice d'une faculté qu'elle a ſans lui. Il ne dicte des vers qu'à des Poëtes, & il ne fait parler ou écrire ſpirituellement que ceux qui ſavent bien penſer. Les organes font les impreſſions; mais c'eſt l'ame qui les compare, qui les lie & qui en découvre les rapports.

Il ne faut pas croire que cette expreſſion figurée, *le vin donne de l'eſprit*, eſt ſans conſéquence dans le ſyſtême de notre Auteur. C'eſt au contraire un de ces grands argumens qui l'engagent à nier l'exiſtence de Dieu, & à ſubſtituer à l'Etre ſuprême, je ne ſais quelle nature brute & aveugle. Pour prouver (1) que cette nature inintelligente en elle-même a pu produire des êtres penſans, & leur communiquer par conſéquent infiniment plus qu'elle n'avoit, il ſe contente de citer l'exemple du vin qui, ſans avoir de l'eſprit, en donne à des hommes qu'on en ſuppoſe totalement dépourvus.

Que deviendroit la Philoſophie, s'il étoit permis d'y prendre au pied de la lettre les expreſſions impropres dont on ſe ſert dans le langage ordinaire, dans la Poéſie & dans la Rhétorique? Les Poëtes, par exemple, ſont convenus de parler de l'amour comme d'un feu ou d'une flamme, & cette ſeule idée leur a fourni mille traits d'eſprit, mais qui ne ſont que des inepties dans la bouche d'un Philoſophe qui veut être entendu dans le ſens propre. On pardonne à *Cowley*, quand il compare le froid regard des yeux de ſa maitreſſe, à des miroirs ardens faits de glace, & quand il ſoutient que la zone torride eſt habitable, parce qu'il peut vivre au milieu des plus grandes ardeurs dont ſon cœur eſt embrâſé. Mais que diriez-vous d'un Philoſophe qui, pour vous rendre raiſon des phénomènes de l'a-

(1) Chap. V.

mour considéré comme passion de l'ame, s'efforce-roit de vous persuader que le cœur d'un homme amoureux est réellement consumé par des flammes ?

SUITE DU CHAPITRE IX.

Principes naturels de la sociabilité, de la morale & de la politique.

PRÉCIS.

Le but de l'homme est de se conserver & de rendre son existence heureuse ; ses propres facultés lui en fournissent les moyens. L'expérience & la raison ne lui montrent pas seulement que sans l'assistance de ses semblables, il ne sauroit être heureux ; elles lui apprennent aussi de quelle façon il peut se procurer leur approbation & leur bienveillance. Sur la diversité nécessaire des effets que nos actions produisent sur les autres hommes : se fondent les idées du bien & du mal, du vice & de la vertu. La vertu *est tout ce qui est vraiment & constamment utile aux êtres de l'espèce humaine, vivans en société ; le* vice *est tout ce qui leur est nuisible. L'homme* vertueux *est donc celui dont les actions tendent constamment au bien-être de ses semblables. L'homme* vicieux *est celui dont la conduite tend à rendre malheureux ses semblables & à se rendre malheureux par eux. Les* devoirs *sont les moyens dont l'expérience & la raison nous montrent la nécessité, pour parvenir au* bonheur *qui est une façon d'être dont nous souhaitons la durée, & dont le prix se mesure par la durée & la vivacité. Les* habitudes *que le tempérament & l'éducation nous ont fait contracter, influent prodigieusement tant sur nos opinions que sur nos actions. — La* politique *doit se fonder sur l'essence & le but de la société, c'est-à-*

dire ſur l'utilité générale. La loi *eſt la ſomme des volontés de la ſociété, réunies pour fixer la conduite de ſes membres, conformément aux fins de l'aſſociation. Ceux que la ſociété rend les interprètes de ſes volontés & les dépoſitaires du pouvoir exécutif, s'appellent* ſouverains, chefs, légiſlateurs : *leur autorité n'eſt légitime qu'en tant qu'elle eſt fondée ſur le conſentement libre de la ſociété qui, ſuivant ſes intérêts, peut révoquer, abolir, limiter ou étendre le pouvoir qu'elle a confié à ſes chefs. Quand ceux-ci ne ſont ni juſtes ni équitables, ils ne procurent aucun bien à la ſociété, & perdent par conſéquent le droit de lui commander. Faute de connoître ces vérités, ou de les appliquer, les peuples ſont tombés dans l'eſclavage le plus honteux. La crainte étant le ſeul obſtacle que la ſociété puiſſe oppoſer à ſes chefs, il faut qu'elle limite leur pouvoir, & qu'elle s'en réſerve une portion ſuffiſante pour les empêcher de lui nuire. —Les loix, le gouvernement, les exemples publics, devroient diriger nos facultés vers le bien général. Mais parmi nous, l'éducation, la religion, les loix, les opinions accréditées, tout conſpire à nous rendre vicieux.*

REMARQUES. 1°. Je conviens que, parmi la foule de livres qui traitent de la morale & du droit de la nature qui en eſt la baſe, il y en a bien peu dont les principes ſoient *naturels*, c'eſt-à-dire, fondés ſur la nature de l'homme. Leurs Auteurs, plus Juriſconſultes, Théologiens, ou beaux-eſprits, que Philoſophes, ſe ſont travaillés, chacun à leur maniere, pour embrouiller une ſcience qui peut & doit être la plus ſimple & la plus claire de toutes.

Les Juriſconſultes, plus verſés dans le code Juſtinien que dans celui de la nature, ont inondé la morale d'une nuée de termes & de notions puiſées dans le droit romain, leſquels n'y offrent aucune

idée, à moins qu'on ne leur attache un tout autre ſens que celui qui prévaut dans l'uſage ordinaire. S'il leur arrive de donner çà & là quelques définitions paſſables de ce qu'ils appellent loix, ſanction, obligation, droit, imputation, &c. ils ont la tête ſi remplie des idées & des termes de barreau, que c'eſt toujours plutôt le digeſte que la nature qu'ils interprètent.

Les Théologiens ont donné aſſez ſouvent dans un autre abus. Ils ont abandonné la méthode naturelle, dont ils n'avoient aucune raiſon de ſe défier, ils ont renverſé l'ordre des propoſitions, mis des ſuppoſitions à la place des preuves, emprunté un langage plus accommodé à la Théologie qu'à la Logique naturelle, ſubſtitué enfin des homélies à la démonſtration & à l'analyſe. La volonté du ſouverain être, & ſes attributs moraux, ne ſont pas les poins d'où il convient de partir dans la déduction des moyens qui peuvent conduire l'homme au bonheur. La nature étant l'interprète de cette volonté & de ces attributs, c'eſt elle qu'il faut conſulter la premiere. Elle nous conduira heureuſement aux vérités que ces Auteurs, par défaut de méthode & par excès de zèle, ont miſes pour baſe à leurs recherches, & qu'ils n'y établiſſent même que précairement.

Quant aux beaux-eſprits, ce n'eſt pas ſur eux que l'on doit compter pour aſſurer la marche de l'eſprit dans cette ſcience. Ce ſont de vrais Protées, qui donnent à la morale une infinité de faces différentes, qui l'habillent avant de l'anatomiſer, qui cherchent le beau plus volontiers que le vrai, qui placent l'allégorie où l'on demande des définitions, qui perdent enfin à tourner une phraſe, le tems qu'il faudroit employer à creuſer un principe.

Gardons-nous cependant de condamner ſans reſtriction ces différentes méthodes. L'infinie variété

que la nature a miſe entre les hommes, peut les rendre utiles à quelques égards. Il peut y avoir des eſprits qui trouvent les raiſonnemens de Puffendorf très-ſatisfaiſans ; il y en a d'autres qu'il eſt plus facile d'édifier que d'éclairer ; d'autres enfin ne ſont frappés que d'un trait d'eſprit. A la bonne heure que l'inſtruction ſoit proportionnée à la trempe des eſprits, comme la nourriture doit l'être à celle des corps. Mais tout cela n'en eſt pas moins ſujet à beaucoup d'inconvéniens. Le réſultat de tant de méthodes contraires n'en eſt pas moins un labyrinthe d'idées vagues, dans lequel la raiſon ſe perd. Les hommes ne ceſſent alors de diſputer, les chimères ſe confondent avec les réalités, les volumes ſur la morale ſe multiplient, & bien loin d'avancer, on ne ſait pas même où l'on en eſt. Telle eſt la marche ordinaire de l'eſprit humain ; il n'appartient qu'à la Philoſophie de fixer cette ſcience par des principes ſûrs, & d'y faire acquieſcer notre eſprit, en montrant qu'ils découlent de notre nature, & des rapports que nous ſoutenons invariablement avec chaque claſſe différente des êtres (1).

Mais dans la bouche d'un fataliſte, la morale n'eſt autre choſe qu'un vrai galimatias. Du moment qu'il en parle, il eſt en contradiction avec lui-même. Toutes nos actions, toutes nos penſées, ſont des

(1) On diſpute s'il faut fonder la morale ſur la raiſon ou ſur le ſentiment. Les argumens dont on s'appuie de part & d'autre, ſont ſi plauſibles & ſi ſolides, qu'on ne peut s'empêcher d'en conclure que ces deux méthodes ſont également bonnes, mais que chacune eſt défectueuſe dès qu'elle n'eſt pas combinée avec l'autre. *Clarke* s'eſt ſervi de la premiere avec cet eſprit géométrique qui le caractériſe ; *Shafteſbury*, *Hume* & *Hutcheſon* ſont des modèles pour la ſeconde. Le Philoſophe qui ſe chargeroit de réunir & de concentrer, pour ainſi dire, les lumières de ces grands hommes, feroit le ſyſtême le plus complet & le plus inébranlable de la ſcience du bonheur.

réſultats néceſſaires de notre organiſation : telle eſt par-tout la doctrine de notre Auteur. Qu'il la change donc cette organiſation ſi fatale à notre liberté ; mais qu'il ceſſe de nous accuſer comme ſi nous étions libres. Dépend-il de l'horloge de corriger lui-même ſes mouvemens, lorſqu'il lui arrive de ne pas marquer juſte ? Il y a ici plus encore. L'Auteur qui ſe mêle de donner des conſeils à une machine, oublie qu'il eſt machine lui-même. C'eſt le moulin à vent qui querelle le moulin à eau d'avoir une marche différente de la ſienne.

2°. *La vertu*, ſuivant notre Auteur, *eſt tout ce qui eſt vraiment & conſtamment utile aux hommes vivans en ſociété.* Il s'enſuit de cette belle définition, qu'un champ fertile eſt quelque choſe de très-vertueux, puiſqu'il procure des avantages conſtans & réels aux hommes vivans en ſociété. Diſons plutôt que la vertu, quoique très-utile, eſt en ſoi différente de l'utilité. Elle conſiſte dans une diſpoſition invariable au bien ; mais quoique cette bonté morale nous charme dans les autres, & contribue à notre bonheur, ſes effets n'ont pas toujours lieu ; ils dépendent de mille circonſtances qui ne ſont pas toujours en notre pouvoir. Ce qui caractériſe un homme vertueux, c'eſt donc le deſir ſincère & ſoutenu de contribuer au bien public, comme le vicieux ſe caractériſe par un penchant dépravé vers le déſordre moral. Le bien qui revient d'une action, n'eſt point ce qui nous la fait eſtimer ; c'eſt le principe de généroſité, d'affection, de reconnoiſſance, d'humanité, dont elle eſt partie. Nous mépriſons le vicieux, quand même ſes mauvaiſes actions tournent à notre avantage : l'intention qui les accompagne eſt ce qui conſtitue leur prix moral.

Si la vertu ſe meſuroit uniquement ſur l'utilité dont elle eſt pour la ſociété, il ſeroit évident que Néron auroit été plus vertueux qu'Epictète. L'Empereur

pereur faiſoit des heureux en foule, en appellant ſes ſujets à remplir des poſtes, au lieu que le philoſophe eſclave & pauvre ne faiſoit du bien à perſonne. Mais non, le ſcélérat puiſſant qui met l'homme de bien aux fers, loin de le dépouiller de ſa vertu, ne fait que la rendre plus glorieuſe & plus ſenſible. Ainſi la bienveillance réſide dans l'ame ſeule, tandis que ſes actes peuvent être bornés par le tems, le lieu, les hommes, enfin par mille circonſtances. Ce ſeroit s'expoſer à juger faux, que de n'en croire que l'apparence, attendu que c'eſt le maſque que prend ſouvent le vice pour uſurper les privileges de la vertu.

Il ſemble que l'Auteur ſuſpecte ſa propre définition, puiſqu'il nous donne une idée différente de l'homme vertueux. S'il vouloit être conſéquent, il devroit dire que l'homme vertueux eſt celui qui fait conſtamment du bien à ſes ſemblables. Au lieu de cela, il le définit un être qui *tend* continuellement à en faire.

D'ailleurs il y a peu de juſteſſe à dire qu'il n'y a de vertu que ce qui ſe rapporte au bien de la ſociété. N'eſt-il pas des vertus qui ſe rapportent uniquement au bonheur de celui qui les pratique ? Non, répond l'Auteur, c'eſt alors raiſon & prudence. Jeu de mots ! Suivant l'Auteur, nous ne nous appliquons à faire le bonheur des autres, que pour les diſpoſer en notre faveur, parce que l'expérience nous montre que leur bienveillance eſt néceſſaire à notre bonheur. Toutes les vertus ſont donc, ſuivant ſon ſyſtême, l'effet de la prudence, & nous n'avons qu'un ſeul & même but en procurant des avantages aux autres & en en procurant à nous-mêmes. Un homme nuiſible à lui-même, ne l'eſt-il point en même tems à la ſociété dont il eſt membre ? Violer les devoirs envers ſoi-même, & faire tort à la ſociété, tâcher de faire ſon propre bonheur, & cher-

cher celui de ſes ſemblables, voilà des idées dont l'une rentre dans l'autre, & qu'on ne ſauroit ſéparer par aucune diſtinction.

Dans le ſyſtême de l'Auteur, l'homme vertueux eſt un enfant qui s'abſtient de mettre les doigts à la chandelle, parce qu'il a ſenti que le feu brûle. C'eſt donc l'eſpérance ou la crainte ſeules qui rendent les hommes juſtes, bons, reconnoiſſans, généreux, gens d'honneur, patriotes. Nous ne nous bornerons pas à le plaindre de ſe faire de ſi baſſes idées de la vertu; nous lui demanderons encore d'expliquer comment de ſimples *actes de prudence* excitent l'intérêt, l'admiration, l'eſtime & l'affection en faveur de ceux qui les ont produits?

3°. A l'exception de quelques expreſſions outrées, les remarques de l'Auteur ſur l'influence des habitudes & de l'éducation, ſont vraies, mais très-communes. Je crois avoir lu ſouvent qu'il ne faut pas contracter de mauvaiſes habitudes, qu'il convient au contraire d'en acquérir de bonnes, qu'il eſt à propos de bien élever la jeuneſſe, ſi l'on peut; qu'il faut oppoſer enfin la raiſon au vice & à l'erreur.

Hobbes prétend qu'il eſt de la nature de *tout être corporel*, qui a ſouvent été mu de la même maniere, de recevoir continuellement une plus grande aptitude, ou plus de facilité à produire les mêmes mouvemens. Et voilà, ajoute notre Auteur, ce qui conſtitue l'habitude, tant dans le moral que dans le phyſique.

Il me ſemble que l'opinion de Hobbes eſt aſſez étrange. Il eſt ſingulier de dire qu'une boule qu'on a roulée vingt fois, mille fois vers la gauche, conſerve de la prédilection pour ce côté plutôt que pour le côté droit. J'avoue n'avoir pas remarqué qu'un fiacre, après vingt ans de ſervice dans la rue S. Denis, ait plus de facilité à y rouler que dans la rue S. Victor, où il n'aura roulé que deux ou trois fois

au ſervice des Pariſiens. Je trouverois même un peu extraordinaire que le fiacre dont nous parlons, à force d'avoir couru le quartier, vînt enfin à s'y promener de lui-même. Il ſemble qu'il eſt plutôt de la nature des êtres corporels, d'être indifférens au mouvement & au repos; enſorte qu'ils ont conſtamment beſoin de la même force pour produire le même effet. Je ſais que les corps élaſtiques, à force d'être fléchis, perdent peu-à-peu leur flexibilité; mais c'eſt préciſément la répétition du mouvement qui les rend moins propres au mouvement. De quoi s'aviſe l'Auteur d'aller puiſer ſes exemples de phyſique dans Hobbes ?

4°. L'Auteur du Syſtême de la nature convient de la néceſſité des loix & du gouvernement, dont il examine l'origine & la forme dans le reſte de ce chapitre. En jettant un coup-d'œil néceſſaire ſur les réflexions qu'on lit ici, nous tâcherons de nous tenir dans un milieu convenable, également éloigné de l'eſprit d'indépendance qui marque un défaut de lumiere ou de droiture, & de l'eſprit d'eſclavage qui affaiſſe & dégrade l'humanité.

La ſouveraineté peut s'acquérir de deux manieres, par le conſentement libre de la ſociété, ou par la force. Aux yeux de l'Auteur, il n'y a de gouvernemens légitimes que ceux de la premiere eſpece : il caractériſe tous les autres ſous les noms de violence, d'uſurpation & de brigandage.

Il eſt bon de remarquer d'abord que dans la bouche de notre Philoſophe, ce mot *légitime* n'a aucun ſens, ou qu'il déſigne ce qui eſt conforme aux vrais intérêts de la ſociété. Tout gouvernement, quelle que ſoit ſon origine, eſt donc légitime dès qu'il s'occupe du bien-être de la nation; il eſt illégitime dès qu'il eſt incompatible avec le bonheur public.

On ne peut pas mettre en queſtion ſi un peuple qu'un prince étranger attaque les armes à la main,

doit ſe laiſſer vaincre : c'eſt au ſort des armes à en décider. On ne met pas en queſtion non plus ſi, après que ce peuple s'eſt laiſſé vaincre, il lui convient de reconnoître l'autorité du vainqueur : ce ſeroit demander s'il vaut mieux ſe laiſſer exterminer qu'obéir. La queſtion eſt donc de ſavoir ſi dans la ſuite, & lorſque l'occaſion s'offre de ſecouer le joug, il eſt de l'intérêt de cette nation de le faire ou en d'autres termes, ſi la révolte de cette nation eſt légitime. Ceci demande néceſſairement une diſtinction. Si la nation eſt heureuſe ſous le gouvernement auquel elle a été forcée de ſe ſoumettre, elle n'aura garde de ſe révolter, & ſa révolte ſeroit illégitime. Si au contraire la nation eſt malheureuſe, il lui convient d'examiner ſi elle eſt aſſez forte pour ſe ſouſtraire à l'autorité qui l'opprime, & ſi, après être redevenue libre, elle ne s'expoſe pas à des guerres civiles, plus funeſtes encore, ou à devenir la proie de ſes voiſins. Suppoſez donc que la nation ſoit trop foible, ou qu'elle déſeſpere de gagner au changement, direz-vous que la révolte eſt légitime, c'eſt-à-dire, convenable à ſes vrais intérêts ? Que faut-il donc pour qu'elle le ſoit ? Il faut 1°. que le gouvernement du conquérant ſoit incompatible avec la félicité publique ; 2°. que la nation ſoit aſſez forte pour ſe dégager de l'oppreſſion ; 3°. qu'elle ne s'expoſe pas à des maux plus grands que ceux qu'elle veut éviter (1).

(1) Je ne fais que toucher cette matiere qu'on ne ſauroit traiter dans toute ſon étendue, ſans recourir à des principes ſupérieurs à ceux du Syſtême de la Nature. Il en eſt d'ailleurs en grande partie, comme de certaines queſtions oiſeuſes, que les Auteurs de droit naturel ont coutume de diſcuter péniblement dans leurs livres. On poſe, par exemple, le cas que deux hommes dans un naufrage ſe ſaiſiſſent d'une même planche, qui ne peut cependant porter qu'un ſeul de ces infortunés, & l'on demande lequel des deux a le droit de pouſſer l'autre à bas ?

5°. Il eſt permis à un Philoſophe, & même à celui qui ne l'eſt pas, de préférer telle forme de gouvernement, d'en faire valoir les avantages, & de montrer les inconvéniens de telle autre forme. M. *de Monteſquieu* témoigne une forte prédilection pour le gouvernement d'Angleterre; & quoiqu'il en faſſe l'éloge dans le ſein de ſa patrie, perſonne ne l'accuſe d'avoir manqué à ſes devoirs de citoyen ou de ſujet. Si notre Auteur ſe fût borné à nous dire ſon avis, en nous préſentant comme le meilleur gouvernement, celui où la ſociété limite le pouvoir qu'elle confie à ſes chefs, & s'en réſerve une portion ſuffiſante pour les empêcher de lui nuire, ſon ſyſtême ne pourroit être réputé dangereux. Comme il n'eſt point de forme parfaite à tous égards, on diſpute de tems immémorial ſur la meilleure, & il ſeroit injuſte d'y trouver à redire. Mais il y a une différence très-grande entre donner la préférence à une forme, & ſoutenir que toutes les autres ſont illégitimes. Quand même on pourroit prouver (ce que je n'examinerai pas) qu'un Etat tel que l'Auteur le propoſe, eſt le plus parfait indubitablement, on auroit tort d'en conclure qu'il eſt de l'intérêt de tout peuple indiſtinctement, de changer la forme ſous laquelle il vit, différente de celle qu'on vient d'appeller la meilleure. Il faut ou méconnoître ou haïr le bien public, pour porter un peuple à ſe révolter contre ſes chefs. La politique & l'hiſtoire

---

Eſt-ce le plus fort ? eſt-ce le premier qui s'eſt emparé de la planche ? eſt-ce celui des deux qui eſt ſupérieur à l'autre par ſon rang, ou par ſes talens, ou par ſon importance par rapport au bien de la ſociété ? le plus jeune ou le plus âgé ? &c. Encore ne peut-il pas y avoir une obligation naturelle pour l'un, de céder la planche à l'autre ? — Il ne ſe peut rien de plus inutile que de pareilles diſcuſſions, parce qu'il n'eſt pas dans la nature des choſes que les cas extrêmes ſe règlent jamais ſur *Groſſius* ou ſur *Puffendorf*.

certifient assez qu'à moins d'un concours de circonstances rares, les peuples y perdent plus qu'ils n'y gagnent. Un état, sur-tout, où il n'y a ni vertu, ni simplicité de mœurs, ne sauroit supporter cette liberté, à la repriſe de laquelle on semble ici exhorter les nations qui l'ont perdue. Cette liberté lui sera infailliblement plus funeste qu'avantageuse. Une société corrompue n'étant plus une personne morale gouvernée par une volonté unique, deviendra, quoi qu'on fasse, un théâtre sanglant de dissensions civiles; l'anarchie, mille fois pire que le pouvoir absolu, bouleversera tous les ordres; & la nation, après s'être déchirée elle-même, sera obligée de retourner au joug qu'une chaleur inconsidérée lui avoit fait abandonner.

Un homme a le *droit* de faire une chose, lorsqu'en la faisant il n'agit point contre son bonheur réel & durable. La même maxime a lieu par rapport à une société, qui est alors envisagée comme une personne morale.

Le despotisme, qui ne connoît d'autre loi que la volonté capricieuse & momentanée du Souverain, est en contradiction avec tous les intérêts du corps politique. Le peuple qui se met en devoir de le secouer, ne risque jamais rien, parce que l'esclavage est assurément le dernier degré de la misere. Non-seulement il a le droit de ne point recevoir cette forme de gouvernement, il a encore celui de la détruire s'il a eu le malheur d'y tomber.

De tous les états chrétiens, il n'y en a aucun qui soit despotique. M. *de Montesquieu* a fort bien montré que ce monstrueux gouvernement est incompatible avec le christianisme. L'autorité des souverains de l'Europe est plus ou moins limitée par des loix. L'intérêt des peuples est sans doute de les maintenir, parce qu'elles sont les garans de la liberté publique. Qui doute qu'une nation n'ait pas le droit de s'oppo-

ſer au deſpotiſme, qui n'eſt qu'une infraction perpétuelle de ces mêmes loix ?

Mais, pour nous rapprocher de la thèſe de notre Auteur, ſuppoſons qu'un ſouverain abuſe du pouvoir que les loix lui accordent, & qu'au lieu de l'exercer pour le bien de ſes ſujets, il s'en ſerve pour les opprimer, la nation doit-elle ſe ſouſtraire à une autorité ſi mal employée ? Je réponds qu'il y a fort peu de cas où, tout bien peſé, il ſoit du véritable intérêt du peuple de le faire. Les gouvernemens ſont néceſſaires à la ſociété : ſi elle pouvoit en charger des êtres d'une eſpece ſupérieure à la nôtre en ſageſſe & en bonté, il n'eſt pas douteux que les ſociétés ne fuſſent infiniment plus heureuſes. Mais l'erreur étant l'apanage de l'eſpece humaine, la ſociété ne doit pas s'attendre à ce comble de félicité. En ſe ſoumettant à des hommes, elle ne doit pas être ſupriſe, s'ils oublient quelquefois que leur pouvoir a des bornes. Si elle étoit réſolue à ne ſouffrir aucun abus, il faudroit qu'elle s'armât perpétuellement; le chef & la nation ſeroient ſans ceſſe en guerre; l'état agité & menacé ne pourroit prendre aucune conſiſtance. Les torts que fait le ſouverain à ſes ſujets, ſont-ils donc au-deſſous des maux qui réſulteroient d'une rebellion ? Alors c'eſt à la ſociété à prendre patience, & à fléchir le ſouverain, ſi elle le peut, par des repréſentations. C'eſt ici le cas de cette maxime de Tacite, que *l'on doit ſupporter les mauvais règnes, comme on ſupporte les années de ſtérilité.* Mais ſi le gouvernement eſt inſupportable, s'il tend évidemment à la ruine de la liberté & du bonheur public, s'il dégénere en tyrannie, alors il eſt de l'intérêt de la nation de réprimer efficacement les violences du ſouverain, qui, au lieu d'en être le pere, en eſt devenu le bourreau. Je conviens avec l'Auteur, que nulle ſociété ſur la terre n'a pu ni voulu conférer irrévocablement

à ſes chefs, le droit de lui nuire. Je dis plus : nulle ſociété ſur la terre n'a jamais donné ce droit contradictoire à perſonne.

J'ai parlé juſqu'ici des droits d'un corps de nation vis-à-vis de ſon ſouverain. Quant aux particuliers, il ne convient pas que le repos public ſoit livré à leur diſcrétion. Il eſt de l'eſſence du gouvernement que la perſonne du ſouverain ſoit ſacrée & inviolable, tant qu'il n'eſt pas déchu de ſon caractere par la tyrannie. Or, comme il n'appartient qu'à la ſociété entiere de l'en dépouiller, il n'eſt aucun cas où des particuliers puiſſent légitimement attenter à ſon autorité ou à ſa perſonne.

Il y a une remarque eſſentielle à faire avant que de quitter cette matiere. Rien n'eſt ſi aiſé que de parler ou d'écrire ſur la politique; rien n'eſt ſi difficile que de faire l'application des maximes qu'on a tracées. Dans les livres, tout eſt ſimple, on y crée des ſociétés imaginaires, & l'on diſpoſe à ſon gré des circonſtances. Dans des ſyſtêmes auſſi compliqués que les nôtres, il ſeroit, par exemple, fort embarraſſant de déterminer ce que c'eſt que le corps de la nation, & à qui par conſéquent il appartient de décider ſi le gouvernement eſt intolérable. La populace eſt trop ignorante pour en être juge : au moindre impôt néceſſaire, on l'entend crier à la tyrannie. La nobleſſe, plus digne à certains égards de repréſenter la nation, a ſouvent d'autres intérêts que le peuple; ſouvent elle en a qui ſont indifférens ou peu importans au reſte de la ſociété; ſouvent auſſi elle n'eſt mécontente du gouvernement que parce qu'elle en eſt exclue. L'état mixte, tel que celui des gens de lettres, des négocians, &c. a encore moins de vocation, parce qu'autant de métiers produiront autant de différens avis, & la nation ne ſeroit qu'un être chimérique. Le cas eſt très-rare où toutes les

claſſes de l'état réuniſſent leurs volontés ; & le prince qui les auroit toutes contre lui, ne pourroit être qu'un monſtre de folie ou de cruauté.

6°. L'Auteur reproche à nos ſouverains d'être dans la perſuaſion qu'ils ſont les propriétaires des nations, qu'ils tiennent leur pouvoir du ciel, qu'ils ne ſont comptables de leurs actions qu'à Dieu, & qu'étant d'une eſpece ſupérieure à la nôtre, ils ne doivent rien à leurs peuples.

Si les ſouverains étoient les propriétaires des nations, nous ſerions leurs eſclaves dans le ſens du droit romain ; c'eſt-à-dire, qu'au lieu d'être des hommes, nous ſerions des choſes dont nos maîtres pourroient uſer ou abuſer à leur fantaiſie. En effet pluſieurs juriſconſultes n'ont pas rougi de ſoutenir cette thèſe injurieuſe au genre humain. Mais l'état des conſtitutions actuelles, même des plus arbitraires, prouve aſſez qu'on eſt revenu de cette erreur : ſi tant eſt qu'il y ait eu des princes aſſez corrompus par la flatterie, pour lui donner entrée dans leur cœur.

Il eſt inconteſtable que les ſouverains ne tiennent leur autorité que du conſentement de la nation, ſans lequel auſſi nul gouvernement ne peut ſubſiſter. Mais dans les états où les loix fondamentales donnent au ſouverain la commiſſion de pourvoir, ſuivant ſes propres lumieres, au bonheur de la ſociété, il eſt ſans doute autoriſé à dire qu'il n'eſt comptable qu'à Dieu de ſes actions. Au contraire, dans un état où par la conſtitution, le ſouverain eſt tenu de conférer avec ſon conſeil ſur l'adminiſtration publique, il eſt clair qu'outre la divinité, il y a des hommes ſur la terre légitimés à lui demander compte de ſa conduite.

Malheur au ſouverain qui croit ne rien devoir à la ſociété ! Indigne de l'auguſte nom qu'il porte, il méconnoît la ſource de ſa puiſſance & la nature de ſes intérêts. Et comment peut-il prétendre au reſ-

pect, à la ſoumiſſion, à la bienveillance de ſes peuples ? Les plus grands tyrans n'ont jamais eu le front de profeſſer ouvertement de telles maximes.

Ce chapitre finit par une longue déclamation ſur la corruption du ſiecle, & ſur les ſuites funeſtes d'un mauvais gouvernement. On y trouve des remarques vraies & communes ; d'autres que j'ai pris ſoin de relever, d'autres enfin que l'Auteur ne préſente qu'en orateur. Il les reprend en Philoſophe, dans la ſuite de ſon livre ; ce ſera alors le moment de les examiner.

CHAPITRE X.

Notre ame ne tire point ſes idées d'elle-même : il n'y a point d'idées innées.

PRÉCIS.

CEUX qui ſont de l'ame une ſubſtance diſtinguée du corps, ſe fondent ſur ce qu'ils prétendent qu'elle a le pouvoir de tirer des idées de ſon propre fonds ; ils veulent que l'homme apporte des idées, même en naiſſant ; c'eſt ce qu'ils nomment les idées innées. *En conſéquence quelques-uns ont ſoutenu que nous penſerions tout comme à-préſent, quand même il n'exiſteroit rien de matériel hors de nous ; d'autres ont été juſqu'à dire que tout le monde corporel n'eſt qu'une illuſion chimérique. —Toutes nos idées nous viennent par la voie des ſens ; & dans aucun inſtant de notre durée, l'ame n'agit d'elle-même. Il s'enſuit de cette vérité, que la notion d'une ſubſtance immatérielle eſt chimérique, parce qu'aucun objet ſenſible n'a pu l'exciter en nous. Par la même raiſon, ce que les Moraliſtes nomment le* ſentiment moral, *n'eſt qu'une chimere. Ce que l'on nomme* inſtinct en

Phyſique, n'eſt l'effet que d'un beſoin du corps, de quelque attraction ou répulſion dans les animaux & dans les hommes. Nos expériences nous dirigent machinalement dans nos actions; & c'eſt encore pour déſigner la facilité avec laquelle nous appliquons ces expériences, qu'on a imaginé le terme inſtinct. *L'homme & la bête ont également de cet inſtinct; & il n'y a d'autre différence entre ces deux claſſes d'êtres, que celle qui vient de la diverſité de leur organiſation. —Si rien n'entre dans l'eſprit que par la voie des ſens, il eſt prouvé que toutes les idées qu'on ne peut attacher à aucun objet ſenſible, ſont des chimeres, ou des mots vuides de ſens. Telles ſont les idées d'ame & de dieu. Si les hommes avoient été bien pénétrés de cette vérité, ils ne ſe ſeroient jamais diviſés pour des opinions théologiques.*

REMARQUES. 1°. Dès l'entrée de ce chapitre, l'Auteur ſe met en poſture de réfuter les argumens de ceux qui diſtinguent l'ame du corps. Il prétend que, pour ſapper leur ſyſtême par le fondement, il n'y a qu'à leur prouver que nous n'avons point d'idées innées. Cette prétention part d'ignorance & de mauvaiſe foi. Le dogme de la ſpiritualité n'eſt point lié à celui des idées innées. Un matérialiſte peut également croire à ce dernier; c'eſt-à-dire, il peut croire que l'homme apporte en naiſſant quelques unes des diſpoſitions matérielles du cerveau, qu'il appelle idées. D'anciens philoſophes ont combiné cette opinion avec le matérialiſme, comme au contraire on la voit rejettée aujourd'hui par la plupart de ceux qui défendent la ſpiritualité avec le plus de zèle.

Il eſt vrai que les idées innées ont été adoptées par *Deſcartes*, & que *Deſcartes* eſt le premier Philoſophe qui ait approfondi les preuves l'immatéria-

lité de l'ame. Mais pour peu qu'on ait lu ſes ouvrages, on ſait que ces deux doctrines ne s'obligent point, & qu'on peut nier l'une ſans entamer l'autre. Les adverſaires du cartéſianiſme les ont toujours ſoigneuſement ſéparées. Ainſi l'Auteur s'égarant dès les premiers pas, laiſſe ſubſiſter dans toute leur force les argumens des ſpiritualiſtes.

2°. L'Auteur attribue aux ſeuls partiſans de la ſpiritualité, d'avoir dit que l'ame jouit de la faculté de ſe mouvoir par ſa propre énergie. Il ſe trompe encore; un grand nombre de ces mêmes anciens qu'il traite tous de matérialiſtes, ont tenu le même langage. *Ariſtote*, après avoir expoſé les différentes opinions de ſes prédéceſſeurs, ajoute qu'en général ils s'accordent à regarder l'ame comme un être qui ſe donne le mouvement à lui-même (1). Ce n'eſt donc ici ni une doctrine nouvelle, ni une production des théologiens.

3°. Que les *Cartéſiens* ſe ſoient trompés en diſant que le corps n'entre pour rien dans nos idées, que l'hypothèſe de *Mallebranche* ſoit remplie d'extravagances, que l'harmonie préétablie de *Leibnitz* ſoit une ingénieuſe chimere, que *Berhley* ait rêvé creux lorſqu'il traitoit d'illuſion l'exiſtence des corps, qu'une foule d'autres aient échoué dans leurs explications de l'union des deux ſubſtances, tout cela ne nous regarde point. Non contens d'en reconnoître la diſtinction, ces philoſophes ſe ſont égarés dans de vaines conjectures ſur la maniere dont a pu ſe faire cette union. L'Auteur les traite d'hommes éclairés, de penſeurs profonds : cependant il croit que, pour réfuter leurs ſyſtêmes, il ſuffit de les expoſer. Quoique nous ne ſuivions pas la même méthode par rapport au livre que nous avons en main; nous ſommes forcés de convenir qu'elle eſt commode & expéditive.

(1) Ariſt. *de Anima*, *l.* 1, *cap.* III.

Ce qu'on vient de dire de la ſpiritualité eſt également vrai de la liberté; la doctrine des idées innées n'a rien à démêler avec elle. Que nos ſens ſoient les ſeuls canaux de nos idées, ou que notre ame les puiſe dans elle-même, cela n'importe en rien à la queſtion, ſi nous agiſſons librement ou par une néceſſité abſolue. Nous traiterons cette queſtion de la liberté, au chapitre ſuivant, & nous dirons encore ici quelque choſe des idées innées.

4°. On a vu plus haut que l'Auteur accorde à l'ame, ou comme il la nomme, au cerveau, la faculté de ſentir, & celle de ſe modifier lui-même. Il eſt d'avis que l'ame peut réfléchir ſur ſes perceptions, les renouveller par la mémoire, en former de nouvelles par l'imagination, comparer, lier, abſtraire des idées, s'en ſervir enfin pour élever un ſyſtême entier de connoiſſances. Or, dans le même chapitre, il dit que nous ſommes faits à trouver nos perceptions & nos idées, agréables ou déſagréables, utiles ou nuiſibles, ſuivant notre façon d'être. Il avoue donc que ces facultés & ces diſpoſitions exiſtent naturellement dans l'homme, ou autrement, qu'elles nous ſont innées. Il fait réſider une certaine attraction & répulſion dans le cerveau, & il le préſente par-tout comme prédiſpoſé par la nature à recevoir, à digérer, à aimer & à haïr ſes ſenſations.

Pluſieurs Philoſophes ne ſe ſont pas contentés de cela, ils ont prétendu que l'homme apporte en naiſſant des notions toutes faites; mais ils ne s'accordent, ni ſur le nombre, ni ſur la nature de ces notions. Il paroît en effet que *Locke* a démontré que l'on n'a pas beſoin des idées innées pour expliquer l'origine de ſes penſées (1). Pour monter la machine

(1) Il paroît y avoir plus de préciſion que de netteté dans les premiers chapitres de *Locke*, ſi ce Philoſophe avoit voulu déterminer exactement ce qu'il faut entendre par les mots *idée* & *innée*.

de l'eſprit humain, il ſuffiroit que la nature nous fît préſent des facultés de ſentir & de réfléchir, & qu'elle nous plaçât au milieu des objets ſenſibles. Il ſemble que le reſte pourroit aller de lui-même.

5°. L'ame s'apperçoit des objets extérieurs par le moyen des ſens. En réfléchiſſant ſur elle-même, elle ſent ſes propres états. Les idées que nous acquérons par ce double moyen, ſont la matiere de toutes nos connnoiſſances. L'axiome des ſcholaſtiques, *rien n'eſt dans l'eſprit qui n'ait été dans les ſens*, n'eſt pas énoncé avec aſſez de préciſion. Il eſt certain que l'Auteur s'y eſt laiſſé tromper. L'axiome n'eſt pas vrai, ſi, par le terme *ſens*, on n'entend que les organes viſibles du corps humain. Tout ce que ces organes peuvent produire eſt un ébranlement qui, lorſqu'il paſſe au cerveau, eſt ſuivi d'une ſenſation que nous rapportons à l'objet qui le cauſe. Il faut donner néceſſairement plus d'étendue à ce mot. Quand nous parlons de la penſée, de l'eſpérance, du doute, &c. nous avons une idée claire de ces divers actes, quoi que nous ne puiſſions ni les toucher, ni les flairer, ni les voir, ni les entendre, ni les goûter. Les idées morales n'entrent pas non plus par le canal des ſens, parce que leurs objets ne ſont pas corporels. Enfin il exiſte une infinité de principes, de combinaiſons, de jugemens, d'opinions, de raiſonnemens, dont les organes ont fourni les matériaux, mais qui, ſous la forme qu'ils ont dans l'eſprit, ne ſont point entrés par la voie des ſens. Diſons donc plutôt : *Il n'eſt point d'idée dans l'eſprit, qui ne ſoit née d'un ſentiment, & toutes les opérations de notre eſprit ne roulent que ſur des idées acquiſes par la faculté de ſentir.*

Notre Auteur ſe tient à la lettre de l'axiome des ſcholaſtiques. Il eſt fort étonné que *Locke*, ce grand deſtructeur des idées innées, n'ait point conclu de ce même axiome, que les idées d'une ame immatérielle, & d'un intelligence ſuprême, ſont des chi-

metes. Seroit-ce qu'il ne connût le Philoſophe Anglois que par quelque article de dictionnaire, ou par les quatre premiers chapitres de l'eſſai ſur l'entendement humain ? Il eſt certain que *Locke* interprète l'axiome dans le ſens que nous venons de dire, & qu'à moins de préférer l'abſurde au clair, on n'en ſauroit tirer les conſéquences que l'Auteur en tire.

La connoiſſance des qualités de la matiere nous vient par les ſens : celle des qualités de l'ame nous vient par la réflexion. En comparant ces qualités, la raiſon juge qu'elles ſont oppoſées, & que ce qui penſe ne peut être matériel. Dans la démonſtration de l'exiſtence de Dieu, il n'entre aucune idée qui n'ait été acquiſe ou par la voie des ſens ou par la réflexion. Si l'Auteur vouloit prouver que les mots *ame* & *dieu* ſont en effet vuides de ſens, il devoit nous convaincre que ces combinaiſons d'idées, d'où nous déduiſons l'exiſtence des eſprits, renferment des contradictions. On ne trouve, au lieu de cela, qu'un ſtyle déclamatoire, & l'habitude de traiter de chimeres les raiſonnemens les mieux établis.

6°. C'eſt encore une ſuppoſition gratuite que de dire : » les Moraliſtes auroient dû conclure, du ſyſ-» tême de *Locke*, que ce qu'ils nomment ſentiment » moral, inſtinct moral, idées innées de la vertu, » ne ſont que des notions chimériques «.

Le Philoſophe qui le premier a développé avec ſuccès la théorie du ſentiment (ou plutôt du ſens) moral, (1) a très-bien prouvé que ce ſens, non plus que les autres, ne ſuppoſe ni idées ni propoſitions innées. Les Moraliſtes qui ont adopté ce ſentiment d'*Hutcheſon*, l'ont adopté d'une maniere qui ne contredit point le ſyſtême de *Locke*. Il eſt clair que celui

(1) Voyez *Recherches ſur l'origine des idées que nous avons de la beauté & de la vertu*, Tome II, pag. 47.

qui dit que l'homme a reçu de la nature la faculté de voir, ne ſoutient pas que les idées des couleurs lui ſoient innées. Nous trouvons le ſucre doux, & l'abſynthe amere, nous ſentons de la douleur à l'approche trop grande du feu, nous accédons aux propoſitions évidentes, nous approuvons le bien moral, nous ſouhaitons que le méchant ſoit puni, & l'homme de bien récompenſé. Mais ces vérités-là ne ſont fondées ſur aucune idée innée du ſucre, de l'abſynthe, du feu, de la géométrie, du vice & de la vertu. Ce ſont des diſpoſitions naturelles de notre ame, avouées par l'Auteur lui-même, ſous les noms d'attraction & de répulſion. Il ne differe donc que par les termes du ſentiment ordinaire, & c'eſt ainſi qu'il combat innocemment des principes qu'il adopte ſans le ſavoir.

La haîne de l'Auteur ſe déclare, quand il dit que la notion du ſentiment moral n'a que la théologie pour garant & pour baſe. Pour ſe convaincre du contraire, il ne faut que recourir aux ſources, & voir d'où les partiſans du ſens moral tirent leurs argumens. Milord *Shaftesbury*, MM. *Hume* & *Robinet*, que perſonne n'accuſera de rien adopter ſur la foi des Théologiens, ont été ſes plus zélés défenſeurs. Et il ſeroit aiſé d'en citer pluſieurs autres.

7°. Nos ſentimens moraux ſont le fruit de l'expérience, ſuivant notre Auteur. Demandons-lui la preuve d'une idée auſſi étrange. Il eſt certain que l'expérience peut donner de l'occupation à un ſens, mais peut-elle le produire & le créer? Elle m'apprend ce qui m'eſt nuiſible ou avantageux, mais fera-t-elle qu'une choſe belle devienne laide à mes yeux? C'eſt de la nature ſeule que dérive le plaiſir ou la peine attachés à nos ſenſations. L'expérience nous apprend à juger de nos penchans, mais ce n'eſt point elle qui les donne.

» Ce qu'on nomme inſtinct en Phyſique, n'eſt

» que

» que l'effet de quelque beſoin du corps, de quel-» que attraction ou répulſion «. L'Auteur ajoute à la définition un exemple plus curieux encore. Il dit que l'enfant nouveau né, auquel on met dans la bouche le bout de la mamelle, le preſſe à cauſe de l'analogie naturelle qui ſe trouve entre les houppes nerveuſes de ſa bouche & le lait qui découle du ſein de la nourrice ; que c'eſt par cet acte qu'il acquiert de l'expérience ; que les idées de téton, de lait & de plaiſir s'aſſocient dans ſon cerveau ; & que chaque fois que le ſein lui eſt préſenté, il le ſaiſit par inſtinct, & en fait avec promptitude l'uſage auquel il eſt deſtiné. Qu'eſt-ce qu'une analogie entre des houppes nerveuſes & du lait ? Il eſt difficile de s'énoncer d'une façon plus obſcure. Lorſque l'on donne à l'enfant le bout de la mamelle, le lait n'en ſort pas encore, les houppes nerveuſes de la langue ou du palais n'en ſont pas encore affectées, l'enfant ne peut ſentir l'analogie prétendue ; elle ne peut donc l'engager à preſſer le bout du téton. D'ailleurs, pour faire ſortir le lait, il ne ſuffit pas de comprimer le bout de la mamelle avec les lèvres ; il faut que les poumons ſe dilatent pour recevoir l'air qui eſt contenu dans la bouche, & qui empêcheroit le lait de ſortir. Un tel méchaniſme eſt très-compliqué ; les Anatomiſtes s'étonnent du nombre des muſcles qui doivent concourir à la ſuccion. Quelle eſt l'analogie qui détermine l'enfant à ces différens actes ? Quelle eſt l'analogie qui fait que, pendant la déglutition, l'épiglotte ferme la trachée-artère, afin que le lait ne tombe pas dans les poumons ? Tout cela n'eſt pas le fruit de l'expérience, car l'enfant tète la première fois avec autant d'adreſſe & de plaiſir, que la centieme. Mais ne nous obſtinons pas contre une thèſe où l'embarras de l'Auteur perce à travers ſes efforts. Il n'eſt pas étonnant que ceux qui ne reconnoiſſent volontairement ni ſageſſe ni deſſein, ni intelligence

dans les plans de la nature, raiſonnent auſſi peu philoſophiquement ſur les phénomènes qui en ſont les preuves les plus frappantes.

» Les ſentimens d'amour que les peres & les meres » ont pour leurs enfans, & que les enfans bien nés » ont pour leurs parens, ſont des effets de l'expé- » rience, de la réflexion, de l'habitude, dans les » cœurs ſenſibles «. Si ce qu'on nomme force du ſang ſe fonde ſur la ſenſibilité du cœur humain, l'Auteur ſuppoſe comme vraie la thèſe qu'il entreprend de réfuter. Toute ſenſibilité eſt naturelle, l'affection qui en réſulte n'eſt donc le fruit ni de l'expérience ni de la réflexion. Ce n'eſt pas éluder la conſéquence, que de dire que la force du ſang ne ſubſiſte point dans un grand nombre d'hommes. S'il exiſte des peres barbares & des enfans dénaturés, cela ne prouve autre choſe, ſinon qu'il peut y avoir dans l'homme des motifs ſuffiſans pour détruire les inſtincts les plus forts. Ce cas eſt, par exemple, celui du ſuicide. L'homme aime naturellement la vie, notre Auteur en convient. Cette obſervation générale eſt-elle affoiblie par l'attentat de quelques furieux ſur eux-mêmes ? Non, ſans doute : & pourquoi ? C'eſt qu'outre l'inſtinct, l'homme a la faculté d'oppoſer un penchant à l'autre ; c'eſt qu'il n'y a que la brute qui ſoumiſe à une règle unique, la ſuive invariablement. Combien de meres n'allaitent pas leurs enfans ? direz-vous que la nature ne les y appelle pas ? Elle les y appelle ſi fortement, que le Médecin, en la détournant & la trompant, pour ainſi dire, ne peut remédier qu'à une partie des maux qui réſultent de leur déſobéiſſance. Il en eſt de même de tous les autres inſtincts. Ils font agir également les animaux & les hommes : avec cette différence, que ceux-là les ſuivent par une néceſſité phyſique, & que ceux-ci peuvent les maîtriſer.

6°. » C'eſt le comble de la folie que de refuſer

» l'intelligence aux animaux «. Il paroît en effet que l'hypothèſe de *Deſcartes*, de *la Métrie* & de *M. de Buffon* eſt inſoutenable, parce que les actions des bêtes ne ſont explicables par aucun principe de mécanique. Mais nous ne penſons pas avec l'Auteur, que la raiſon des animaux eſt analogue à celle de l'Homme. Ils ſont tout ce qu'ils doivent être, en arrivant au monde; ils n'inventent ni ne perfectionnent; chaque eſpèce fait toujours la même choſe, & la fait de la même maniere. Leur habileté eſt antérieure à l'expérience, ils ſe montrent induſtrieux pour un objet, & ſtupides pour tous les autres. L'araignée tend des filets aux mouches, avant que d'avoir mangé des mouches; la jeune abeille conſtruit ſa cellule auſſi parfaitement que les abeilles les plus expérimentées; l'une & l'autre font ces travaux ſans tâtonner ni ſe méprendre. Ce n'eſt donc pas une différence de degrés, mais une différence d'eſpèce, qui ſe fait remarquer entre l'intelligence de la bête & celle de l'homme. Voyez la *Contemplation de la Nature*, de M. *Bonnet*, & l'Ouvrage de M. *Reimarus*, ſur l'inſtinct des animaux, où cette obſervation eſt établie par une foule d'exemples & de raiſonnemens [illegible]ppans.

CHAPITRE XI.

Du ſyſtême de la liberté de l'homme.

PRÉCIS.

NOUS ne voulons rien ſans motifs. Toutes nos idées doivent leur origine à des cauſes matérielles qui ne ſont pas en notre pouvoir, parce qu'elles tiennent à notre organiſation, ou à la nature des êtres qui nous remuent. Les motifs *ſont le réſultat de ces cauſes; notre volonté par conſéquent n'eſt pas libre. Quand*

pluſieurs de ces motifs agiſſent ſur nous alternativement, on dit que nous délibérons. *A la ſuite de ſes délibérations, l'homme prend néceſſairement le parti qu'il a jugé devoir être le plus avantageux pour lui. La volonté reſte ſuſpendue, toutes les fois que des motifs contraires agiſſent ſur le cerveau avec des forces égales. Tendent-ils vers des points différens ? L'organe intérieur prend, comme tous les autres corps, une direction moyenne entre l'une & l'autre force. Les idées raiſonnables qui ſe préſentent à l'eſprit après une mauvaiſe action, y portent un trouble auquel on a donné le nom de* regret, *de* honte *& de* remords. *—Malgré les idées gratuites que les hommes ſe font de la liberté, malgré les illuſions de ce prétendu* ſens intime *qui, en dépit de l'expérience, leur perſuade qu'ils ſont maîtres de leur volonté, toutes leurs inſtitutions ſe fondent réellement ſur la néceſſité. Dans l'éducation, la légiſlation & la morale, on ſuppoſe à certains motifs le pouvoir néceſſaire pour déterminer leur volonté. Toute religion ſuppoſe inconteſtablement le fataliſme, puiſqu'en tout pays, elle n'a d'autre fondement que les décrets d'un être irréſiſtible qui décide arbitrairement du ſort de ſes créatures.*

REMARQUES. 1°. Il en eſt des argumens contre la liberté humaine, comme de ceux qu'on fait contre la poſſibilité du mouvement, & contre l'exiſtence des corps. Ces argumens ſont quelquefois très-ſubtils, difficiles à réſoudre, ſur-tout pour ceux qui ne connoiſſent pas les charlataneries dialectiques ; mais comme ils contrediſent des ſentimens vifs, profonds, irréſiſtibles, univerſels, ils éblouiſſent l'eſprit ſans le convaincre. Indépendamment de toute méditation, l'homme croit qu'il y a du mouvement dans le monde, qu'il exiſte des corps autour de lui, & que c'eſt lui-même qui ſe détermine aux actions qu'on lui voit faire pendant le cours de ſa vie. Les Philoſophes qui

ſoutiennent que c'eſt là un inſtinct trompeur, ne peuvent s'en dépouiller eux-mêmes : malgré tous les ſophiſmes qui leur font illuſion, ils ne penſent pas autrement que le vulgaire, parce qu'ils ne peuvent s'empêcher de ſentir comme lui.

Nous ne nous arrêterons pas à ce ſens intime pour prouver la liberté, quoiqu'au fond ce qu'on nomme évidence ſe réduiſe toujours à ce même ſens. Je ſens que c'eſt moi qui me détermine, & ce ſentiment eſt tout auſſi fort que celui qui me dit que c'eſt moi qui entend, qui connoît ou qui penſe. Nos remarques n'auront en vue que les objections de l'Auteur. Vous verrez qu'au lieu d'attaquer la liberté, il ne fait que réfuter une fauſſe notion du libre arbitre. Que cette notion ait été adoptée par des Scholaſtiques ou des Théologiens dogmatiſans, à la bonne heure ; elle n'eſt eſt pas moins rejettée par tous les partiſans du ſens commun. L'Auteur ſe fatigue à enfoncer une porte ouverte ; & toute la conſéquence que fournit la lecture de ce long chapitre, eſt que ce Philoſophe ignore le véritable point de la queſtion (1).

2°. Nous ne voulons jamais ſans motif, c'eſt-à-dire, ſans raiſon de vouloir. Ce motif conſiſte dans

(1) Rien de plus ſenſé que les réflexions de M. *d'Alembert* ſur ce ſujet. L'idée de la liberté eſt une opération de notre eſprit, par laquelle nous ſéparons le pouvoir d'agir d'avec l'action même, en regardant ce pouvoir oiſif (quoique réel) comme ſubſiſtant pendant que l'action n'exiſte pas. Cette notion ne peut être qu'une vérité de ſentiment ou de conſcience ; & des êtres réellement libres n'auroient pas un ſentiment plus vif de leur liberté, que celui que nous avons de la nôtre. Voyez les *Elémens de Philoſophie*, pag. 81. M. *Hume* a traité cette matiere dans un point de vue bien différent ; mais j'avoue qu'en liſant attentivement ſon *Eſſai ſur la liberté & la néceſſité*, j'ai été étonné de trouver que tout y roule ſur des pétitions de principe, & que ce ſceptique aimable oublie d'avoir combattu dans les Eſſais précédens, les mêmes principes qui ſervent de baſe à celui-ci.

l'idée, ou plutôt dans le jugement que tel objet de la volonté convient à notre bien-être. La faculté de comparer les différentes manieres d'agir, & de ſe déterminer pour celle qui nous paroît la meilleure, ſe nomme *la liberté.*

Des Théologiens ſont allés juſqu'à dire que l'homme a la faculté de vouloir ſans raiſon, de rejetter le bien enviſagé comme bien, de préférer le mal enviſagé comme mal: idée creuſe & abſurde, que l'Auteur ne devoit guere s'amuſer à réfuter. Cette prétendue faculté, qui n'a de commun avec la liberté que le nom, s'appelle la *liberté d'indifférence.*

On nous dit que, *pour que l'homme fût libre, il faudroit qu'il ne connût ni le bien ni le mal, ni le plaiſir ni la douleur.* C'eſt préciſément le contraire. Un homme inſenſible ne ſauroit vouloir; un homme qui ne peut pas vouloir n'eſt pas libre. Pour ſentir combien cette idée renferme de contradictions, il ne faut que l'énoncer dans ces termes: *pour que l'homme fût capable de comparer les avantages & les déſavantages des différentes manières d'agir, afin de choiſir celle qui lui convient le mieux, il faudroit qu'il n'eût aucune idée de ce qui lui eſt utile ou déſavantageux.*

3°. Quoique l'ame ſoit un être paſſif relativement aux ſenſations qu'elle reçoit du dehors, quoique ſa nature la porte toujours à donner la préférence à ce qu'elle eſtime être le bien, cela ne donne aucune atteinte à la liberté humaine. L'Auteur convient de lui-même, que le cerveau a la faculté de comparer entr'elles les idées qu'il reçoit, de les réveiller en lui-même, afin d'en découvrir les rapports. Il avoue (1) que le ſentiment & le tempérament peuvent nous tromper, mais que l'expérience & la raiſon nous remettent dans le bon chemin, & nous apprennent ce qui peut véritablement nous conduire au vrai bonheur. Il

(1) Chap. 8, pag. 115.

reconnoît (1) que nous avons le pouvoir d'arrêter une impreſſion des ſens; que nous ſommes doués de la faculté de peſer (2) différens motifs qui agiſſent ſur notre volonté; enfin (3) que nous prenons toujours le parti qui nous paroît le plus avantageux, c'eſt-à-dire, que notre volonté ſe conforme toujours à notre jugement. Ces paſſages (4), & nombre d'autres, prouvent ſuffiſamment que l'adverſaire de la liberté nous accorde ici tout ce qui conſtitue un agent libre. Il eſt vrai que les rétractations ſuivent de près les conceſſions; & qu'en niant ce qu'il vient d'affirmer, il infirme à la fois ſa doctrine & les moyens de la combattre.

Si nous exerçons en effet les facultés qu'il nous accorde, il faut qu'il convienne auſſi que les motifs étant le réſultat de nos jugemens, ſont par-là même notre ouvrage. Gardons-nous de confondre ces motifs avec les ſenſations ſur leſquelles l'eſprit travaille dans ſes opérations. Quand on dit que la volonté obéit *néceſſairement* au motif le plus fort, on ne dit autre choſe ſinon, que la volonté ſe règle ſur l'entendement, que l'homme en un mot ne préfère jamais que ce qu'il juge préférable. S'il en étoit autrement, nous ne ſerions rien moins que libres, parce qu'alors nous voudrions ſouvent malgré nous, ce qui eſt une contradiction même dans les termes.

4°. L'Auteur ſe vante d'avoir *expliqué* dans les chapitres précédens, *d'une maniere purement phyſique, le méchaniſme qui conſtitue les facultés intellectuelles & les qualités morales.* Nous avons examiné dans ces mêmes chapitres, la ſolidité de cette prétention. Il

(1) Chap. 9, pag. 132.
(2) Chap. 10, pag. 164.
(3) Chap. 11, pag. 193.
(4) *Ibid.* pag. 194.

ſie ſera peut-être pas inutile de la remettre ſous les yeux du Lecteur. Son explication conſiſte à appeller *attractions* & *répulſions* les facultés de l'ame, à placer la réflexion dans un *repli du cerveau ſur lui-même*, à comparer nos idées à des *ſecouſſes*, en diſant que, pour faire jouer l'imagination, (1) *le cerveau n'a qu'à ſe parcourir lui-même*, enfin à raſſembler au haſard quelques termes de ſcience, pour les appliquer à des objets auxquels ils ne conviennent point. Voulez-vous ſavoir quelle valeur l'Auteur attache lui-même à tout cela ? Liſez le chapitre ſuivant : il vous dira que *le méchaniſme des facultés intellectuelles ne nous eſt point connu* (2). Ainſi il nous donne pour des explications ſatisfaiſantes, des commentaires qui ne le ſatisfont point lui-même. Quelle logique ! & qu'on a eu raiſon de dire que le nom de Philoſophe, jadis ſi reſpectable, eſt devenu de nos jours une injure pour les bons eſprits !

Quand je délibere, dit l'Auteur, je pèſe les différens motifs qui pouſſent alternativement ma volonté ; je ſuis à la fin déterminé par le motif le plus probable, qui eſt l'avantage préſent ou éloigné que je trouve dans l'action à laquelle je me réſous. Votre volonté eſt donc déterminée par le motif que vous avez jugé préférable, après que tous ont été mis dans la balance. Le motif n'eſt donc point efficace, avant que vous lui ayez donné votre approbation. Il eſt donc évident que vous êtes libre ; que les motifs ne vous entraînent pas irréſiſtiblement ; que celui auquel vous cédez, ne s'eſt point donné la préférence à lui-même ; que c'eſt vous enfin qui l'avez choiſi.

Qu'eſt-ce d'ailleurs qu'une *volonté pouſſée par des motifs ? La volonté*, comme le définit l'Auteur du

(1) Chap. 10, pag. 165.
(2) Chap. 11, pag. 202.

Syſtême, *eſt une modification dans le cerveau, par laquelle il eſt diſpoſé à l'action* (1). Les motifs ſont les idées de ce même cerveau. Ainſi nous délibérons *quand les idées de notre cerveau pouſſent alternativement des modifications dans le cerveau, par leſquelles il eſt diſpoſé à l'action.* C'eſt-là ce que, dans le ſyſtême, on appelle expliquer naturellement le méchaniſme de nos facultés.

On fait conſiſter en général tous les actes de la volonté dans des mouvemens que produiſent les idées ou les motifs ſur le cerveau. Pour mieux entendre ceci, il faut ſe rappeller l'axiome de notre Philoſophe, que *tout corps eſt mu par un autre corps qui le frappe.* Il s'enſuit de ce principe, que les idées ſont des corps, puiſqu'elles remuent le cerveau; il s'enſuit encore que ces corps pouſſent, comme on le dit en propres termes, les modifications du cerveau. Cet organe intérieur, frappé par deux idées également fortes, ſuivant des directions oppoſées, s'arrête & attend qu'un des motifs ait pris le deſſus. Le doute, comme on penſe bien, n'eſt autre que l'oſcillation du cerveau tiraillé par les différens motifs. Dans un homme qui a des combats de vice & de vertu, le déſir opérant d'un côté, la crainte travaillant de l'autre, le cerveau ſubit des ſecouſſes alternatives; mais ce cerveau eſt toujours docile aux loix phyſiques du mouvement; de ſorte que, pour que l'homme ſorte vertueux du combat, il faut que la maſſe de la crainte, multipliée par ſa vîteſſe, ſoit plus grande que la maſſe du déſir multipliée auſſi par ſa vîteſſe (2). Suppoſez que les motifs tendent vers des points différens, le cerveau prend une direction

(1) Chap. 8, pag. 191.

(2) En vertu de cet axiome de Phyſique, que les forces motrices ſont en raiſon compoſée de la maſſe des corps & de leur vîteſſe.

moyenne entre l'une & l'autre force, & en raiſon de la violence avec laquelle il eſt pouſſé, il tombe quelquefois dans le plus affreux déſeſpoir. C'eſt, dit notre Méchanicien, le cas de ces mélancoliques qui ſe déterminent à renoncer à la vie. Il eſt donc clair que cette mort volontaire eſt la diagonale d'un parallélogramme dont les côtés repréſentent la grandeur & la direction des motifs qui ont frappé comme des ſourds ſur un pauvre cerveau qui ne les avoit point offenſés (1).

Il plaît à l'Auteur de donner à ces explications le nom de ſimples & de naturelles. Il ne faut pas lui envier une ſatisfaction qu'il ne partagera probablement avec aucun de ſes lecteurs.

Au bout de vingt pages employées à expliquer par de ſimples impulſions tous les phénomènes de l'ame, il vient à nous dire tout-à-coup, *qu'il ne prétend point comparer l'homme à un corps ſimplement mu par une cauſe impulſive ; qu'il renferme en lui-même des cauſes inhérentes à ſon être qu'il eſt mu par un organe intérieur, qui a ſes loix propres, & qui eſt déterminé néceſſairement en conſéquence de ces idées.* N'eſt-ce pas-là fonder ſes explications ſur une baſe nouvelle qui les rend toujours plus obſcures ? S'il ne prétend pas expliquer la théorie de l'ame par des cauſes impulſives, pourquoi l'a-t-il donc fait juſqu'en cet endroit ? Si les opérations de l'eſprit humain ne ſont pas explicables par les loix du mouvement, d'où vient affirme-t-il poſitivement le contraire dans toute la partie du volume qui précède ? Qu'eſt-ce que *des cauſes inhérentes à notre être* dans la bouche d'un Philoſophe qui déclare en

(1) On ſe rappellera ici la théorie du mouvement compoſé, ſuivant laquelle un corps pouſſé par deux forces dont les directions tendent vers des points différens, parcourt la diagonale d'un parallélogramme, dont les côtés expriment la grandeur & la direction deſdites forces.

vingt endroits, que l'ame n'a point d'énergie propre, & qu'elle eſt ſujette aux mêmes loix du mouvement que les autres corps?

5°. Si l'action du motif, la réſolution & l'exécution de la volonté n'étoient qu'une ſuite de cauſes & d'effets phyſiques, s'ils étoient effectivement dans une dépendance matérielle, il faudroit que les effets fuſſent mécaniquement proportionnés à leurs cauſes. Chacun ſait qu'un corps ne communique jamais à un autre, plus de mouvement qu'il n'en a reçu lui-même. Si donc le cerveau, en conſéquence des ébranlemens que les motifs produiſent ſur lui, met en jeu les membres du corps, il faudra que leurs mouvemens ſuivent exactement la proportion de ces ébranlemens. Cependant, que je diſe à un homme, ſans élever la voix : *ſauvez-vous, on en veut à votre vie*, il n'y a manifeſtement aucune proportion entre l'action de mes lèvres & celle de ſes jambes. Le ſon de ma voix n'a que foiblement agité l'air, & remué ſes fibres; mais quoique ſon cerveau s'en ſoit très-peu reſſenti, les jambes de cet homme n'en reçoivent pas moins un mouvement extraordinaire. Cet exemple renverſe les principes du pur mécaniſme, & montre aſſez l'abſurdité d'un enchaînement phyſique entre les ſenſations & les actes de la volonté.

6°. C'eſt s'expoſer à être contredit par l'expérience; que de dire que la honte, les regrets, les remords, ne conſiſtent que dans les idées raiſonnables qui ſe préſentent après une action déſavantageuſe, leſquelles troublent l'ame par la vue des conſéquences qui doivent en réſulter. Les actions qu'on nomme involontaires, quelques mauvaiſes que ſoient leurs ſuites, ne ſont jamais ſuivies de honte ni de remords. Les reproches que nous nous faiſons ſe fondent uniquement ſur le ſentiment de la liberté: ſentiment qui nous dit ſans ceſſe que nous aurions

pu agir d'une autre maniere. La pointe du remords s'affoiblit à meſure que nous croyons pouvoir rejetter ſur autrui la cauſe du crime qui nous eſt imputé. Elle s'émouſſe toutes les fois que nous penſons que nos malheurs ſont l'effet des cauſes phyſiques, & non pas de notre volonté. L'homme déplore l'erreur, mais il ne s'en accuſe pas. Si donc les fataliſtes venoient à bout de convaincre les hommes de leur ſyſtême, ces diſtinctions n'auroient pas lieu, & les remords n'exiſteroient plus. Qui pourroit regretter de n'avoir pas fait l'impoſſible, ou ſe reprocher d'avoir fait ce qui étoit néceſſaire ? La honte ne vient donc que d'ignorance, & l'Auteur nous en guérit aujourd'hui, en nous découvrant la vraie ſource des cauſes qui nous font agir. Quel ſoulagement pour des miſérables ſottement attriſtés pour des actions qu'il n'étoit pas en leur pouvoir de ne pas commettre !

7°. Que fait donc l'Auteur de ce chapitre ? 1°. Il confond la liberté morale avec la liberté d'indifférence. 2°. Il réfute celle-ci avec beaucoup d'apparat, comme ſi elle avoit pour elle le ſuffrage de tous les Philoſophes. 3°. Il prouve que l'homme ne veut, n'agit que par des motifs, comme ſi cette vérité étoit prodigieuſement conteſtée. 4°. Il explique d'une façon auſſi neuve que ridicule, les opérations de l'eſprit; c'eſt-à-dire, qu'à l'aide du mouvement il fait preſſer, tirailler, comprimer le cerveau par des idées : ce qui prouve invinciblement que les motifs nous font violence. 5°. Il reprend enſuite ces explications ; & tout en laiſſant ſubſiſter leurs conſéquences, il déclare que l'on ne connoît point le mécaniſme du cerveau, & que l'homme agit par des cauſes inhérentes à ſon être. 6°. Il donne & ôte au cerveau tour-à-tour la faculté de conſidérer ſes idées, d'oppoſer la raiſon & l'expérience aux ſenſations, d'approuver, de rejetter, de réſoudre,

& enfin d'agir. 7°. Et de toutes ces maximes en pot-pourri, l'éternel refrein eſt, que l'homme n'eſt pas libre (1).

Si l'Auteur n'a voulu que rire, il faut avouer qu'il a choiſi-là un triſte ſujet. S'il eſt dans le ſérieux, je ne vois que ſon ſyſtême ſeul qui puiſſe donner la clef de ſa méthode Philoſophique. Il faut croire que ſon cerveau aura été frappé d'un côté par l'idée de la liberté; qu'il aura été aſſailli de l'autre par celle du fataliſme; que ce double choc lui aura fait éprouver de violentes oſcillations; que ſa volonté pouſſée, tiraillée, comprimée, n'aura ſu de quel côté ſe porter; que ſa plume a ſuivi ces ſecouſſes alternatives de l'organe; & qu'enfin de tout cela eſt né le chapitre onzieme du livre.

8°. Comprenne qui pourra comment un ſentiment intime peut ſubſiſter en dépit de l'expérience. Cela nous paroît, juſques dans les termes, un peu contradictoire. Des adverſaires du libre arbitre ont

(1) La diſpute ſur la liberté des êtres intelligens, eſt l'exemple le plus frappant d'une guerre opiniâtre entre le ſophiſme & l'ambiguité des termes d'un côté, & le ſens commun de l'autre. Des illuſions métaphyſiques empêchent les partiſans du fataliſme univerſel de ſentir que, ſi depuis toute éternité, l'univers n'avoit été qu'un aggrégat d'êtres purement paſſifs, il n'y auroit eu, depuis toute éternité, aucune action quelconque dans cet univers: Là où rien ne peut commencer d'agir de ſon propre mouvement, tout doit reſter dans l'inaction. Dire que tout arrive en vertu d'une chaîne éternelle d'effets ſans cauſes originales, c'eſt vouloir cacher une abſurdité dans les abymes de l'infini, pour la mettre hors de la portée de nos yeux. Cette ſeule réflexion fait tomber les objections de *Spinoſa* & de *Hobbes*, qui, ſi elles étoient fondées, mèneroient toujours à cette concluſion abſurde, que la nature purement paſſive des êtres eſt le principe de toutes leurs actions. L'Auteur du Livre de l'*Eſprit* s'en eſt cependant laiſſé éblouir, juſqu'à prétendre qu'un Traité philoſophique de la liberté ne ſeroit qu'un *Traité des effets ſans cauſes*. Ce titre ne convient préciſément qu'au ſeul ſyſtême du fataliſme.

bien dit que le témoignage intérieur que nous rendons à la libetté, eſt illuſoire ; mais loin de prouver leur déciſion par l'expérience, ils ont reconnu que ce ſentiment eſt l'expérience même.

9°. Non, il n'eſt point vrai que les inſtitutions humaines, l'éducation, la morale, la légiſlation, la religion, ſoient fondées ſur le fataliſme. Je ne nie pas que l'homme ne ſe détermine pour une action qu'on lui a fait voir s'accorder avec ſon plus grand intérêt, parce qu'enfin il eſt contre la nature, que l'homme puiſſe vouloir n'être pas heureux. Mais le propre des inſtitutions morales, civiles & religieuſes, c'eſt de nous montrer ſimplement la liaiſon de certaines doctrines & de certaines actions avec notre bonheur. C'eſt enſuite le propre de notre ame de vérifier ces motifs, de les comparer avec d'autres contraires, de ſe déterminer en conſéquence de ſes jugemens. Voudriez-vous que la volonté ne ſe conformât point aux arrêts de l'entendement ? Ce ſeroit la plus forte preuve que l'homme n'eſt pas libre, ou qu'une cauſe qui n'eſt pas lui, s'oppoſe à l'exercice de ſa liberté. Tout homme eſt donc libre, parce que tout homme veut comme il l'entend. Et ce qui le prouve aſſez, c'eſt ſa conduite, qui ne s'oppoſe que trop aux motifs que la morale, les loix & la religion lui tracent pour ſon bien.

10°. Le fataliſme, tel qu'on l'enſeigne ici, au lieu d'être le fondement de toute religion, en eſt au contraire le tombeau. Toute religion ſuppoſe la liberté. S'il en exiſtoit une ſeule qui autoriſât le méchant à rejetter ſes crimes ſur la divinité, qui le mît en droit de dire :

Je n'ai rien fait ; Dieu ſeul en eſt l'auteur ;
Ce n'eſt pas moi, c'eſt lui qui manque à ma parole ;
Qui frappe par mes mains, pille, brûle, viole ;

elle ſeroit ſans doute pire que l'athéiſme. L'idée d'une aveugle néceſſité, toute abſurde, toute déſolante qu'elle eſt, me paroît plus douce & plus ſupportable que celle d'un Dieu qui me rendroit à la fois ſcélérat & miſérable, & qui pouſſeroit les ſuites de ce décret barbare juſques dans l'éternité.

Ce n'eſt pas à nous, qui ne ſommes pas Théologiens, à chercher la différence qui peut être entre la doctrine de la prédeſtination & le fataliſme. Quoiqu'aſſez peu d'accord ſur ces points, les Docteurs prouvent au moins, par leurs efforts pour accorder leurs idées avec celle de la liberté, qu'ils ont ce même fataliſme en horreur. Il eſt vrai que quelques-uns ont dit d'étranges choſes ſur ces matieres ; mais comme il ſeroit injuſte d'imputer à la Philoſophie tout ce qu'ont dit les Philoſophes, il ne le ſeroit pas moins de changer la religion des abſurdités que quelques controverſiſtes attrabilaires ont enſeignées dans leurs livres.

CHAPITRE XII.

Examen de l'opinion qui prétend que le ſyſtême du fataliſme eſt dangereux.

PRÉCIS.

Le mérite ou le démérite que nous attribuons à une action, eſt une idée fondée ſur les effets utiles ou nuiſibles qui en réſultent. Ainſi, que l'agent ait été libre ou non, il n'en eſt pas moins l'auteur de ſon action ; elle ne lui eſt pas moins imputée, & ſon effet ne la rend pas moins bonne ou mauvaiſe, eſtimable ou mépriſable. Le fataliſme n'eſt donc pas propre à nous faire confondre les idées de vice & de vertu. Il ne détruit pas non plus le droit de punir les

méchans. Quelle que ſoit la cauſe qui fait agir les hommes, on eſt en droit d'arrêter les effets de leurs actions, de même qu'on l'eſt de contenir par des digues un fleuve dont le cours ſeroit nuiſible. La ſociété, après avoir fourni des motifs aſſez puiſſans pour agir ſur des êtres raiſonnables, les punit avec juſtice, lorſqu'elle voit que ces motifs n'ont pu vaincre les impulſions de leur nature dépravée. Mais d'autre part, la ſociété n'eſt pas en droit de punir ceux à qui elle n'a point préſenté de tels motifs, ni ceux qu'elle a mis dans le cas de lui nuire, en les privant des moyens de ſubſiſter, ou des principes qui réſultent d'une heureuſe éducation. Elle eſt injuſte, lorſqu'elle châtie les citoyens pour des fautes que les beſoins de leur nature, ou la conſtitution de la ſociété, leur ont rendues néceſſaires. Elle eſt injuſte, lorſqu'elle ne proportionne pas la punition au mal réel qu'on lui fait. Remarquez cependant que toutes ces injuſtices de la ſociété ſont auſſi néceſſaires que les crimes qui troublent ſon repos. —C'eſt à tort qu'on accuſe le fataliſme de détruire les notions du juſte & de l'injuſte. L'utilité & la néceſſité des choſes forceront toujours les hommes à ſentir qu'il exiſte une façon d'agir qu'ils ſont obligés d'aimer & d'approuver dans leurs ſemblables, tandis qu'il en eſt une autre qu'ils ſont obligés de haïr & de blâmer. —Ce ſyſtême ne tend point à nous enhardir au crime, parce que notre conduite dépend de notre tempérament, de la conformation de notre nature, & nullement de nos ſpéculations. Il ne fait pas non plus diſparoître les remords, parce que le trouble intérieur qui travaille l'ame du méchant, eſt une ſuite néceſſaire de la nature. —Si tout eſt néceſſaire, *nous dit-on*, il faut laiſſer aller les choſes & ne s'émouvoir de rien. *Mais nos ſentimens ſont d'une néceſſité auſſi fatale que toute autre choſe; & nous ne ſommes point maîtres de nous laiſſer émouvoir, ou de demeurer inſenſibles.*

—*Si*

—Si les ſpéculations pouvoient influer ſur la conduite, le fataliſme auroit cela d'utile, qu'il inſpireroit une indulgence, une tolérance univerſelle pour tous les hommes. —Ce ſyſtême ne dégrade point l'homme en réduiſant toutes ſes fonctions à un pur méchaniſme. Un Philoſophe exempt de préjugés, ne voit rien de vil à une machine. Le bien & le mal viennent également de la nature. Soumettons-nous à la néceſſité, puiſqu'auſſi-bien elle nous entraîne malgré nous.

REMARQUES. 1°. Ce chapitre dépouillé des fleurs que l'Auteur ſait employer avec habileté pour couvrir le faux de ſon ſyſtême, revient à-peu-près au diſcours ſuivant :

» Une néceſſité fatale m'entraîne à dire que tout » eſt néceſſaire, & à ſoutenir que ce dogme, tout » dangereux qu'il paroît être, peut être fort utile » aux hommes. Si vous vous rendez à mon opinion, » vous ne faites qu'obéir à la néceſſité. Si vous n'êtes pas de mon avis, vous êtes dans l'erreur néceſſairement.

» Vous dites : Si tout eſt néceſſaire, on n'eſt pas » en droit de ſe fâcher contre les méchans. Je réponds que ma colère eſt néceſſaire, que mon » organiſation me la rend inévitable.

» Je dis que la néceſſité porte les hommes réunis à » faire des loix contre les perturbateurs du repos » public. Si les motifs que la ſociété préſente aux » hommes, ſont moins forts que les impulſions » de leur nature, la ſociété les punit néceſſairement, parce que la néceſſité n'a point voulu qu'ils » fuſſent vertueux.

» Quoique la ſociété puniſſe néceſſairement ceux » qui lui font du mal, elle n'eſt pas toujours juſte » dans ſes punitions. La néceſſité veut que je me » récrie contre pluſieurs de ces injuſtices néceſſaires,

» Ne me dites point que je me fatigue à parler » contre la néceſſité. C'eſt elle-même qui m'inſpire, » & qui veut que je déraiſonne.

» Mon ſyſtême ne détruit point les notions du » juſte & de l'injuſte, du bien & du mal, du mé- » rite ou du démérite. Toutes ces notions ſe trou- » vent néceſſairement dans l'homme, & ne dépen- » dent d'aucune ſpéculation.

» Le fataliſme ne détruit point les remords. » L'homme néceſſairement vicieux a néceſſairement » auſſi une mauvaiſe conſcience. Il rougit néceſſai- » rement dans ſon cœur, des crimes que la néceſ- » ſité lui a fait commettre.

» Si la néceſſité donne au fataliſte un cœur ſen- » ſible, il aura néceſſairement de la tolérance & » de l'indulgence pour ſes ſemblables. Qu'on ne » m'objecte pas que, malgré mes principes, j'ai » employé une partie de mon ouvrage à dire des » injures aux partiſans du théiſme, & à me mon- » trer intolérant pour ceux qui penſent autrement » que moi. Qu'ai-je fait en cela, que ſuivre une » paſſion qui me maîtriſe ? Que faites-vous, vous » qui vous plaignez, ſinon obéir à une autre paſ- » ſion ? Vous vous moquez d'une doctrine que la » néceſſité vous empêche d'adopter, & moi je vous » inſulte par une ſuite de ma conſtitution néceſ- » ſaire.

» Mon ſyſtême.... « Mais je ſens qu'il eſt im- poſſible de pourſuivre. L'eſprit ne ſuit qu'avec dé- goût, des propoſitions dont le ſens eſt révoltant, & dont l'énoncé même eſt barbare.

Lorſque l'entêtement du fataliſme monte à un tel excès, il ne donne aucune priſe au raiſonnement, & demeure ſans remèdes. Comment convaincrai-je d'erreur un homme qui ne voit en moi qu'une machine montée de façon à ſe croire libre ? Toute idée n'eſt, à ſes yeux, qu'un réſultat néceſſaire de

mon organiſation. Subjugué par la ſienne, il voit blanc ce que les autres voient noir, & ſe voit même forcé à me dire que ſes opinions ſont néceſſaires pour lui, comme les miennes le ſont pour moi; que nous diſputons inutilement & néceſſairement; qu'enfin tout eſt néceſſairement néceſſaire.

2°. Il eſt aiſé de prouver que le fataliſme anéantit toutes *nos notions* de mérite & de vice, de juſtice & d'injuſtice, parce que ces notions, dans nos idées, renferment eſſentiellement celle de la liberté. Sur quel fondement donc l'Auteur ſoutient-il le contraire? Il donne à ces mots vertu, juſtice, mérite, imputation, un tout autre ſens que celui que l'uſage leur attache: après quoi il prouve aiſément ſans doute, que dans le fataliſme, quoique la morale en ſoit exclue, on peut adopter le langage des moraliſtes.

Imputer une action à quelqu'un (ce ſont ſes termes), *c'eſt la lui attribuer, c'eſt l'en reconnoître pour l'auteur.* A la bonne-heure; mais dans le ſyſtême du fataliſme, perſonne n'eſt l'auteur de ſes actions: d'où il ſuit que l'imputation ne peut avoir lieu dans aucun cas. On n'impute point la mort de Henri IV au couteau de ſon aſſaſſin, parce qu'il ne fut qu'un inſtrument paſſif entre les mains d'un ſcélérat. Pourquoi donc le fataliſte impute-t-il ce crime à Ravaillac, puiſque ce meurtrier n'a été entre les mains de la néceſſité que ce que le couteau eſt devenu entre les ſiennes? Si l'on doit tout attribuer à la nature, c'eſt ſur cet être imaginaire ſeul que doit rejaillir toute imputation.

Les idées de *mérite* & de *démérite* ne ſe fondent point du tout ſur les effets favorables ou pernicieux des actions. On ne trouve une action louable, eſtimable, méritoire, qu'à proportion de la liberté & de la bonne volonté qu'on remarque ou ſuppoſe dans l'agent. On attache même autant de mérite à

dans ſes actions ; les peines infligées à un fou n'engagent ni lui ni d'autres foux à devenir raiſonnables & ſages, parce que ce changement ne dépend point de leur volonté. Un fou châtié n'empêche pas non plus les gens raiſonnables de devenir foux, parce que c'eſt un état involontaire. Il n'y a donc ni loix, ni punition pour les foux. Ce n'eſt donc point pour les punir qu'on les prive de leur liberté ; c'eſt ſimplement pour les mettre hors d'état de nuire. On enferme une bête féroce, pour ſe garantir contre elle ; mais elle ne porte pas des chaînes en punition de ce que la nature lui a rendu la férocité néceſſaire.

Suivant le fataliſme, tous les hommes ſont des foux, parce qu'ils ſont tous les inſtrumens paſſifs de leur cerveau, qui n'eſt lui-même que le jouet d'une infinité de cauſes phyſiques. Quelques-uns de ces foux ſont portés par leur organiſation à faire des loix ; d'autres ſont pouſſés par une fatalité néceſſaire, à les reſpecter ; d'autres enfin ſont conſtitués de maniere à repouſſer néceſſairement tous les motifs que la loi leur préſente. L'Auteur veut que nous regardions ces derniers comme des inſenſés, des frénétiques, des êtres mal organiſés, que la ſociété doit punir comme peu faits à concourir aux vues de l'aſſociation. Mais les motifs de la loi ſont-ils capables de changer une organiſation mal arrangée, & les exemples de ſcélérats punis engageront-ils la mauvaiſe organiſation des autres à s'arranger convenablement aux vues de la ſociété ? Non, ſans doute. Le légiſlateur fataliſte eſt donc un inſenſé qui fait des efforts pour arrêter la marche éternelle & néceſſaire de la nature ; & l'exécuteur des loix eſt un frénétique qui, pour engager la mer à être calme, fait fouetter quelques-unes de ſes vagues.

Il ne ſuffit point de nous dire que les punitions ſont auſſi néceſſaires que les crimes. Il faut y ajou-

ter que les punitions ſont néceſſairement déraiſonnables & inutiles, & que, dans le fataliſme, il ne peut être queſtion ni de juſtice ni d'injuſtice.

6°. Je laiſſe de côté les exclamations de l'Auteur ſur l'injuſtice d'une ſociété qui punit des crimes qu'elle a négligé de prévenir, ou qui ne proportionne point les peines aux délits. Tout cela, je le répète, eſt déplacé dans le ſyſtême du fataliſte. Il fait l'inutile métier de Théſée, qui, ſuivant Virgile, eſt forcé par le deſtin à prêcher aux damnés, & à leur crier ſans ceſſe : *apprenez à être juſtes* (1). A quoi ſervent des exhortations, dans une ſociété où perſonne n'eſt le maître d'en faire uſage ?

Un *Beccaria*, qui s'élève contre les uſages barbares des tribunaux, contre l'atrocité froide des légiſlateurs & des juges, contre les tourmens inutilement prodigués, & contre l'indolence cruelle des puiſſans, ne peut manquer d'exciter, comme il le ſouhaite, dans toute ame bien née, ce doux frémiſſement par lequel les cœurs ſenſibles répondent à la voix du défenſeur de l'humanité. Il ne nous repréſente point les abus comme néceſſaires ; il eſt convaincu, & il tâche de convaincre les autres, que les remèdes ſont entre nos mains, & qu'il dépend de nous de les mettre en uſage. Mais quelle attention mériteroit un Philoſophe qui, après nous avoir dégradés au-deſſous de l'humanité, viendroit dire aux légiſlateurs & aux juges : » Ce n'eſt point pour » arracher de vos mains les victimes de votre cruau- » té & de votre ignorance, que je me récrie ſur les » maux que vous faites au genre humain. Vous êtes » des monſtres, mais vous l'êtes néceſſairement &

(1) — *Sedet æternumque ſedebit*
Infelix Theſeus Phlegyaſque miſerrimus omnes
Admonet & magna teſtatur voce per umbras :
Diſcite juſtitiam. Eneid. VI.

» ſans votre faute. Je ſuis convaincu de l'impoſſibi-
» lité d'une réforme ; mais la même néceſſité irré-
» ſiſtible qui vous pouſſe à l'injuſtice, me force à
» vous invectiver «.

Au reſte, ce n'eſt certainement point à notre Auteur à critiquer nos loix & nos tribunaux, puiſque ſes propres principes mèneroient préciſément à un point d'injuſtice & de cruauté qu'aucun ſiècle, qu'aucune nation n'a jamais vu exercer Le ſyſtême de la nature autoriſe la ſociété à regarder comme crime puniſſable toute action nuiſible, *de quelque ſource qu'elle ſoit partie.* Les foux, les ſimples, les malades, les vicieux, les méchans y ſont compris dans la même claſſe. Il n'y a plus de différence entre les actions volontaires & involontaires ; l'intention ne fait rien à la moralité du fait ; enfin toutes les circonſtances qui ordinairement excuſent ou abſolvent un malfaiteur devant les tribunaux les plus rigides, n'entrent point en ligne de compte.

7°. Le ſyſtême du fataliſme, dit l'Auteur, ne tend point à nous enhardir au crime, parce que, ſi nous ſommes vicieux, nous le ſommes par tempérament, quelles que ſoient nos ſpéculations. Il compare les actions des vicieux avec les orages, les vents, les tempêtes, les maladies, les peſtes & la mort, & il prétend qu'elles ſont auſſi néceſſaires & auſſi prédéterminées par des cauſes phyſiques, que ces phénomènes de la nature. L'aimant n'attire le fer ni plus ni moins, ſoit qu'on attribue ſon action aux tourbillons d'une matiere ſubtile avec Deſcartes, ou qu'on l'explique par une force inhérente avec les Newtoniens. Il en eſt de même, ſuivant notre Philoſophe, par rapport à nos actions; elles ſont indépendantes de toute ſpéculation. Embraſſez tel ſyſtême de morale que vous voudrez, vous n'en ferez ni plus ni moins ce que la nature a voulu que vous fuſſiez.

Il eſt vrai que, d'après de telles idées, aucun ſyſtême ne ſauroit être dangereux; mais il s'enſuit auſſi que celui de notre Auteur eſt inconſéquent & déraiſonnable au ſuprême degré. Si le fataliſme ne ſauroit être nuiſible aux hommes parce qu'ils agiſſent ſuivant les impulſions de leur tempérament ſans que les ſpéculations y entrent pour rien, il eſt évident que, par la même raiſon, ce ſyſtême ne ſauroit non plus leur être utile; cependant l'Auteur, par une contradiction des plus ſingulieres, nous dit au commencement de ce chapitre, que l'utilité eſt la pierre de touche de tous les ſyſtêmes, qu'elle eſt la meſure de l'eſtime & de l'amour que nous devons à la vérité même, & que c'eſt d'après cette règle qu'on doit juger du prix de tout ſon ouvrage. Il s'engage enſuite de nous montrer les avantages que nous pourrions retirer du dogme de la fatalité; & lorſqu'il s'agit de remplir ſa promeſſe, il nous dit froidement que notre conduite eſt indépendante de toute ſpéculation, & que par conſéquent aucun ſyſtême ne pouvant changer notre organiſation, ne ſauroit nous être ni avantageux ni nuiſible. Remarquez que c'eſt le même Philoſophe qui prétend ſans ceſſe que les ſpéculations religieuſes rendent les hommes abjects, puſillanimes, barbares, intolérans, orgueilleux, &c. que nos erreurs nous empêchent d'agir conformément à nos vrais intérêts; enfin, que ce qu'il nomme nos préjugés eſt la ſource de preſque tous les malheurs du genre humain.

Voici en abrégé cette maniere d'argumenter : » Tout ſyſtême différent du mien eſt nuiſible; le » mien ne l'eſt point; parce qu'aucun ſyſtême ne » ſauroit l'être. Si un ſyſtême pouvoit enhardir les » hommes au crime, ce ſeroit peut-être celui du fa» taliſte; mais ne craignez rien; les tempéramens » ſont faits par la nature, un ſyſtême n'y changera » pas la moindre choſe. Chacun eſt néceſſairement

» ce qu'il eſt. Il n'y a point de crime, point d'hor-
» reur, qui ne faſſe une piece eſſentielle de la na-
» ture. Les autres ſyſtêmes détournent les hommes
» de la vertu; le mien ne produit point cet effet,
» parce que la théorie n'a point d'influence ſur la
» pratique. Si un ſyſtême pouvoit modifier la con-
» duite des hommes, celui du fataliſme les ren-
» droit tranquilles, réſignés aux décrets du ſort,
» indulgens, compatiſſans; mais il faut dire en mê-
» me tems que le fataliſme n'engagera perſonne à
» aucune de ces vertus, parce que les vertus des hom-
» mes ſont indépendantes de leurs ſpéculations «.

8°. Sans doute que les ſpéculations des hommes modifient leur conduite; & nous avons vu au chapitre précédent, que l'Auteur lui-même ſoumet la volonté à l'entendement. Il n'eſt pas douteux non plus, que le fataliſme ne ſoit plein des conſéquences les plus affreuſes. La ſeule conſidération qui le rend moins dangereux à mes yeux, eſt qu'il répugne diamétralement à un ſentiment intime de tous les hommes, & que par conſéquent il n'y a aucune apparence de le voir régner parmi eux. Les contradictions perpétuelles de l'Auteur prouvent aſſez qu'il n'y croit pas lui-même, &

Qu'il mentoit à ſon cœur, en voulant expliquer
Ce dogme abſurde à croire, abſurde à pratiquer.

Volt.

Il peut accommoder pour quelques momens les ames déchirées par la conſcience de leurs mauvaiſes actions. Pourquoi rougir d'une action, ſe dira le ſcélérat, qu'il a été auſſi peu dans mon pouvoir de ne point faire que de bouleverſer l'ordre de l'univers? Se reproche-t-on d'avoir écraſé un enfant, en tombant malgré ſoi du haut d'une maiſon? Toutefois cette illuſion ne pourra guere durer long-tems. Ce ſentiment intime qui nous fait diſtinguer ſi évi-

demment nos actions volontaires de celles qui ne le ſont pas, eſt trop fort pour que des ſophiſmes puiſſent l'étouffer. Mais qu'un ſeul moment, où le ſcélérat ne voit rien de honteux dans le vice, eſt dangereux !

9°. L'épilogue du chapitre nous recommande avec beaucoup d'éloquence, une réſignation entiere aux décrets de la nature, en nous indiquant en même tems un excellent remède contre les rigueurs de la néceſſité. La mort, dit-on, eſt une porte que la nature laiſſe toujours ouverte pour ceux qui ſe trouvent trop malheureux. Nous voilà donc enfin les maîtres du moins d'une ſeule choſe, c'eſt de nous brûler la cervelle ou de nous couper la gorge, dès que la néceſſité nous paroîtra trop dure. Etrange alternative entre une patience forcée, & un déſeſpoir deſtructeur ! Mais cette liberté même qu'il nous laiſſe, n'eſt point d'accord avec ſes propres principes. Un autre fataliſte plus ſenſé, ſi toutefois il eſt poſſible qu'il y en ait, ne peut que ſe moquer de toutes ſes exhortations.

Ne t'échauffe pas ſi inutilement, lui dira-t-il, nous ferons pourtant ce que la nature voudra. Tu veux que je me ſoumette de bonne grace à la néceſſité ; mais as-tu donc oublié que mes ſentimens, que mes paſſions, que toute ma façon de penſer eſt le réſultat néceſſaire de mon organiſation, & que quand je maudis mon ſort, c'eſt la nature elle-même qui maudit la nature ? En me conſeillant de puiſer dans la nature des remèdes contre les maux qu'elle me fait, tu ne ſais ce que tu dis. C'eſt conſeiller à la nature de chercher dans la nature des remèdes contre les maux que la nature fait à la nature. A qui adreſſes tu donc ces longues tirades de morale ? Ce ne peut être à moi, foible roſeau, qui nage dans l'océan de la néceſſité au gré des vagues & des vents ; à moi qui ne puis qu'obéir aux impulſions phyſiques d'un tempéra-

ment que je ne me ſuis point donné. Si la nature veut que je ſois raiſonnable & ſage, je le ſerai néceſſairement & ſans toi; veut-elle que je ſois déraiſonnable & vicieux, je le ſerai malgré toute ta morale. Avoue que tu es une machine ſingulierement bâtie. Tu veux qu'on te pardonne tous tes travers, parce qu'ils ſont une ſuite néceſſaire de ta conſtitution, & tu te conſumes à exhaler ta bile contre les opinions de ton ſemblable, qui ſont également l'effet néceſſaire de ſon organiſation. Les hommes n'auroient point de ſyſtême religieux, s'il n'étoit point entré dans le plan de la nature qu'ils en euſſent : ainſi, tout en voulant que nous regardions d'un œil tranquille les effets de la néceſſité, tu ne ſens point qu'en inſultant les hommes & leurs opinions, tu n'as fait que compoſer deux gros volumes d'injures contre cette même nature, dont nous devons tant reſpecter l'ordre & les décrets. Le dernier conſeil que tu me donnes eſt auſſi inconſéquent que tous les autres. Tu veux que je me donne la mort, quand la marche éternelle & immuable de la nature m'incommode trop. Tu me ſuppoſes donc libre, tu veux que je prenne le parti de me ſouſtraire à la néceſſité ?

CHAPITRE XIII.

De l'immortalité de l'ame, du dogme de la vie future, des craintes de la mort.

PRÉCIS.

L'AME n'étant qu'une modification du corps, il eſt complettement abſurde de prétendre qu'elle peut ſubſiſter & ſe conſerver après que le corps eſt détruit. Cependant, malgré les preuves les plus convaincantes

de ſon identité avec le corps, on ſuppoſe qu'exempte de diſſolution, elle jouit du privilége ſpécial de ne point mourir. Rien de plus populaire, rien de plus univerſellement répandu que le dogme de l'immortalité de l'ame. N'en ſoyons point ſurpris. L'homme porté par ſa nature à deſirer une exiſtence ſans bornes, n'a pu de tout tems que recevoir avec empreſſement un ſyſtême ſi flatteur. Mais ce deſir univerſel de ſe conſerver à l'infini, peut-il ſervir de preuve pour la réalité de nos eſpérances? L'ame dépend dans toutes ſes fonctions, de l'arrangement & du mouvement des parties du corps; elle ne peut ſentir, penſer, vouloir & agir qu'à l'aide de ſes organes; il n'eſt donc pas douteux que la machine organique une fois détruite, l'ame ne le ſoit auſſi. —Ce dogme ne délivre point les hommes des craintes de la mort. Malgré la prétendue conviction où les plus religieux ſont d'une éternité bienheureuſe, ils ne penſent jamais ſans frémir, à la diſſolution néceſſaire de leur corps. Deux cauſes contribuent ſur-tout à fortifier leurs alarmes: l'une eſt que la mort, ordinairement accompagnée de douleurs, leur arrache une exiſtence qu'ils connoiſſent & qu'ils chériſſent; l'autre eſt l'inquiétude ſur un avenir chimérique, qu'ils n'ont jamais vu qu'au travers des nuages de l'incertitude. —Les craintes de la mort ſont de vaines illuſions qui diſparoiſſent auſſi-tôt qu'on enviſage cet évènement ſans ſon vrai point de vue. La mort n'eſt que le ſommeil de la vie; ce ſommeil ne ſera jamais troublé par un ſonge déſagréable, ni ſuivi d'un réveil fâcheux. La raiſon nous raſſure contre les terreurs imaginaires de la non-exiſtence; mais la ſuperſtition, loin de nous conſoler ſur la néceſſité de mourir, ſe plaît à nous montrer la mort ſous les traits les plus hideux. Elle rend les hommes lâches & puſillanimes, en nous la repréſentant comme un moment redoutable qui nous livre aux rigueurs inouies d'un deſpote

cruel auquel l'homme même le plus vertueux n'eſt jamais sûr de plaire. On voudroit faire paſſer cet horrible ſyſtême pour la digue la plus forte qu'on puiſſe oppoſer aux déréglemens des hommes ; mais l'expérience prouve aſſez que toutes ces notions n'en impoſent point aux méchans, & qu'au contraire les principes de la Religion ne ſont qu'augmenter dans bien des cas, la perverſité naturelle de leurs cœurs. Encore les Miniſtres de la Religion fourniſſent-ils aux plus méchans des hommes des moyens de détourner la foudre, & de parvenir à la félicité éternelle. —Le dogme inſenſé d'une vie future, & celui d'un Juge qui peut à chaque inſtant nous prendre au dépourvu, empêche les hommes de s'occuper de leur vrai bonheur, & de ſonger à perfectionner leurs inſtitutions, leurs loix & leur morale. Comment ſonger à ſe rendre heureux dans une terre qui n'eſt que le veſtibule d'un royaume éternel, & qui peut s'écrouler à tout moment ? —On ne peut pas diſconvenir que le dogme de l'immortalité de l'ame n'ait été d'une très-grande utilité aux Légiſlateurs & aux Prêtres ; mais on n'a qu'à conſulter l'expérience journaliere, pour voir que cette croyance n'eſt point un frein aſſez puiſſant pour réprimer les paſſions des hommes. Il eſt en effet de ces ames timorées, ſur leſquelles les frayeurs d'une autre vie font une impreſſion profonde ; mais celles-ci ſeroient déja retenues du vice par leur propre nature, ſans les terreurs que la Religion leur montre. Il n'eſt point de ſpéculation capable de réprimer celui qui brave l'opinion publique, qui mépriſe la loi & qui eſt ſourd au cri de ſa conſcience.

REMARQUES. 1°. Je me flatte d'avoir prouvé que l'ame n'eſt point une modification du corps, & que la faculté de penſer eſt en contradiction avec toutes les qualités de la matiere, qui ſont venues à notre connoiſſance. Si je ne ſuis pas parvenu à en con-

vaincre tous mes lecteurs, je crois au moins leur avoir démontré que les argumens de mon Auteur ne prouvent point le contraire.

Les conſéquences qu'il tire de ſon principe contre l'immortalité, ſont donc gratuites. Il me ſemble même qu'elles n'en découlent point néceſſairement, c'eſt-à-dire, que le matérialiſte n'eſt pas en droit de rejetter l'immortalité de l'ame, même comme matérialiſte.

Les Phyſiciens modernes ont rendu très-probable; on pourroit même dire qu'ils ont démontré, que le germe de l'animal préexiſte à la fécondation; & notre Philoſophe, parmi cette foule d'opinions incompatibles qu'il a adoptées dans le cours de ſon ouvrage, n'a pas laiſſé d'admettre auſſi celle des germes préexiſtans (1), quoique peu auparavant il ſe fût déclaré pour la génération équivoque. Chaque germe, ſuivant cette hypothèſe, eſt auſſi ancien que le monde: ſe trouve-t-il placé dans une matrice qui lui convienne & irrité par la liqueur féconde du mâle, il ſe développe; des matieres étrangeres entrent dans le tiſſu de ſes organes, s'y incorporent & les dilatent en tout ſens. Le germe gonflé juſqu'à un certain point, & parvenu à ſa maturité, ſe dégage de ſa matrice, ſort au grand jour, & joue pendant un certain tems le rôle d'un animal viſible. La mort le fait rentrer dans ſon état primitif; & les matieres étrangeres qu'il s'étoit appropriées, vont nourrir d'autres germes, qui ſubiront à leur tour le même ſort que le premier.

Je ne donne point cette idée pour une vérité inconteſtable; mais je n'y vois rien de contraire aux principes d'une bonne phyſique, & je crois qu'il ſeroit bien difficile de renverſer le ſyſtême de ces Philoſophes, qui l'ont établi par un grand nombre

(1) Chap. III, pag. 34 & ſuiv.

d'obſervations & par des raiſonnemens qui en découlent d'une maniere très-légitime.

Accordons donc au matérialiſte, que la faculté de penſer eſt inhérente à notre organiſation; s'enſuivra-t-il que la mort eſt le terme de notre exiſtence? On peut concevoir l'homme impériſſable, quand même on le ſuppoſe tout matériel. La mort, au lieu de détruire ſes organes, ne fait que les ſouſtraire à nos yeux, & ne lui ôte point la faculté de ſentir & de penſer. Peut-être que l'homme, rentré dans l'état de germe, n'exerce plus ces facultés, & qu'elles s'endorment à meſure que les organes s'enveloppent; peut-être que le germe, après avoir erré quelque tems dans la nature, trouve de nouveau une matrice convenable, ſe dilate de nouveau, & retourne de cette maniere, je ne ſais combien de fois, ſur la ſcène des êtres vivans; peut-être auſſi que le germe, après s'être développé pour la premiere fois dans une matrice, conſervera ſans fin la même perſonnalité; c'eſt-à-dire, qu'il aura toujours la conſcience de ce qu'il eſt & de ce qu'il a été. Le matérialiſte ne ſauroit prouver l'impoſſibilité d'aucun de ces cas.

L'homme, quand même il ne ſeroit que matiere, pourroit donc être indeſtructible par les forces de la nature, & ſa faculté de penſer pourroit ſe conſerver ſans fin. La mort n'eſt que le paſſage d'un état à l'autre; & ſi le Matérialiſte me ſoutient qu'au lieu d'être une transformation, elle eſt une décompoſition totale de mon être, j'ai le droit de ne l'en croire que ſur de bonnes preuves. L'Auteur n'en allegue aucune. Il ſuppoſe donc gratuitement que la mort déſorganiſe l'homme, & par conſéquent toute ſa preuve de notre mortalité ne repoſe ſur aucun fondement.

Je ne ſaurois adopter le matérialiſme, non parce qu'il me paroît dangereux, mais parce qu'il répugne aux

aux principes les plus clairs de ma raiſon, ou parce qu'il eſt impoſſible que je me refuſe à l'évidence; mais je ſuis aſſez ſincere pour avouer que je ne vois point de liaiſon néceſſaire entre l'immatérialité de mon ame & ſon immortalité. Pour prouver cette derniere, il ne ſuffit point de montrer que l'ame, en qualité de ſubſtance indiviſible, eſt à l'abri de toute décompoſition. La mort d'un être penſant conſiſte dans la privation d'idées. Je ne ſais point ſi mon ame en a eu avant ma naiſſance, j'ignore ſi elle en a quand je dors profondément, & je ne connois pas aſſez la nature d'une ſubſtance ſimple, pour pouvoir en conclure d'une maniere ſatisfaiſante qu'après la mort, mon ame ſe ſouviendra de ſon état antérieur, & qu'elle continuera d'exercer ſes facultés. Peut-être que dès le dernier moment de cette vie elle eſt replongée dans une inſenſibilité éternelle, peut-être qu'elle va habiter d'autres corps, peut-être qu'elle reſte attachée à ſon germe impériſſable, peut-être qu'elle y penſe, peut-être qu'elle y dort, ou à jamais, ou pour un certain tems, peut-être auſſi que ſes ſentimens & ſes connoiſſances ſe conſervent & ſe perfectionnent lorſqu'elle eſt débarraſſée de ſon enveloppe matérielle. La ſeule conviction que mon ame eſt indiviſible, ne m'éclaire pas aſſez ſur ces différens cas, & je ne me fais aucune peine d'avouer qu'elle me laiſſe dans une incertitude parfaite ſur le ſort futur de mon être.

Si l'eſpérance de l'immortalité ne ſe fondoit que ſur ce que nous ſavons de la nature de l'ame, elle ne pourroit être que bien foible. Les ſpéculations de Métaphyſique ſurpaſſent la portée de la plus grande partie du genre humain; & le Philoſophe même qui les a bien méditées, y rencontre trop de difficultés, & trop de points problématiques, pour ſe repoſer avec une confiance entiere ſur toutes les conſéquences qui paroiſſent en découler.

Tout le monde connoît les preuves de notre immortalité, fondées ſur l'exiſtence & les attributs de l'être ſuprême (1). Je ne puis point m'en ſervir ici contre un Philoſophe qui en nie les principes. Il me ſuffit de montrer que ſes objections ne prouvent point que l'homme meurt réellement.

2°. Il avoue qu'il n'y a rien de plus populaire, rien de plus univerſellement répandu, que l'attente d'une autre vie, & il tâche de nous expliquer ce phénomène par l'eſſence néceſſaire de l'homme. La nature, dit-il, nous a imprimé le déſir d'exiſter toujours; mais la raiſon nous montre que l'eſpérance de voir ce deſir rempli, eſt une illuſion.

Il eſt vrai, rien n'empêche l'Athée qui regarde l'homme comme l'effet d'une combinaiſon fatale, de croire qu'il eſt de ſon eſſence de renfermer en lui des ſentimens trompeurs, des deſirs invincibles que la nature lui a inſpirés ſans pouvoir ou ſans vouloir les réaliſer. Son ſyſtême ne ſauroit rendre raiſon de rien; *ce qui eſt, eſt*, voilà l'explication de tout, voilà le pivot ſur lequel tourne toute ſa philoſophie; mais il ne devroit point s'étonner que le Théiſte, perſuadé qu'il eſt l'ouvrage d'une divinité bonne & ſage, ne puiſſe croire que l'Auteur de ſon exiſtence lui ait rendu eſſentiel un deſir chimérique de l'immortalité. Le cri de la nature eſt pour lui la voix du créateur, & ſes penchans eſſentiels lui font préſumer ſa deſtination.

L'Auteur cite à cette occaſion un paſſage de Cicéron ſur l'univerſalité de la croyance d'une vie à venir. *La nature elle-même*, dit l'orateur Romain, *nous raſſure tacitement ſur notre immortalité; je ne ſais d'où cela vient, mais je trouve qu'un preſſentiment d'une vie à venir eſt inhérent à l'ame de l'homme. Nous nous croyons immortels d'après le conſentement de*

(1) Voyez le Phédon de M. *Moſes*.

toutes les nations. Notre Philoſophe n'auroit point dû ſauter dans cette citation les mots ſuivans, qui ſont très-vrais, & qui préſentent le ſyſtême athée d'un côté fort déſavantageux. *Ce preſſentiment*, dit Ciceron, *cette idée de l'immortalité exiſte, & paroît avec le plus d'éclat dans les plus grands génies & dans les ames les plus élevées* (1). En effet, un homme qui ne croit être fait que pour la courte durée de cette vie; ne ſauroit jamais s'élever à quelque choſe de grand & de noble. Renfermant ſes vues dans les bornes étroites de ſon exiſtence, comment peut-on s'attendre à le voir ſacrifier au bien public ſes intérêts particuliers, ſon repos, & même ſa vie? La baſſeſſe d'ame eſt à la fois la cauſe & l'effet de ſon ſyſtême. Il ſouhaite d'être anéanti, parce qu'il n'a point le courage d'être immortel; & il ne ſe croit obligé à rien de grand, parce que le rang dans lequel ſes principes le mettent, ne l'exige pas, & le déſaprouve même.

3°. On reconnoît *que l'hypothèſe de notre immortalité eſt conforme à nos vœux, & que l'homme en eſt naturellement flatté*. Pourquoi donc vouloir arracher à l'humanité ſes plus douces eſpérances? Pourquoi détruire le reſſort de nos plus belles actions? Pourquoi ravir aux malheureux l'unique conſolation qui le fortifie & le remplit de joie au milieu des afflictions? Pourquoi décourager & réduire au déſeſpoir la vertu diſgraciée, bannie & perſécutée? Philoſophe barbare! laiſſez-nous donc une illuſion que nous chériſſons? Par quel motif preſentez-vous

(1) *Maximum vero argumentum eſt, naturam ipſam de immortalitate animorum tacitam judicare. —Neſcio quomodo inhæret in mentibus quaſi ſæculorum quoddam augurium futurorum, idque in maximis ingeniis altiſſimiſque animis & exiſtit maxime & apparet facillime. —Permanere animos arbitramur conſenſu nationum omnium.* Tuſcul. queſt. *l.* 1.

à l'homme de bien un ſyſtême deſtructeur de ſes eſpérances & de ſes ſoulagemens, un ſyſtême qu'il ne pourroit croire qu'avec effroi, & qu'il ne peut rejetter qu'avec indignation? Mais vous n'écrivez point pour l'homme de bien; vous voulez guérir le genre humain des craintes de l'avenir. Il n'y a que les ſcélérats qui en ſoient tourmentés. C'eſt donc pour les enhardir au crime, c'eſt pour étouffer leurs remords, c'eſt pour leur livrer l'homme vertueux que vous travaillez? Triſte occupation! le ſcélérat mérite-t-il donc les ſecours de la Philoſophie!

4°. Il eſt faux & contraire à l'expérience, que la croyance d'une vie à venir ne ſoit point propre à diminuer l'averſion naturelle pour la mort. On ſait au contraire que ce dogme, mal entendu, eſt capable de ſurmonter même entièrement l'amour de cette vie, & que, par cette raiſon, il devient très-nuiſible, ſi la religion ne le lie étroitement avec les principes & les intérêts de la ſociété. Les diſciples de Foé, fermement perſuadés d'une vie bienheureuſe qui les attend au-delà du tombeau, ſe tuent par milliers, & tout le monde ſait combien cette même croyance rend le ſuicide fréquent au Japon & à Macaſſar, & dans pluſieurs autres endroits de la terre (1). M. de Monteſquieu, après avoir remarqué que le dogme de l'immortalité peut avoir de mauvaiſes conſéquences, montre que la religion chrétienne ne ſe contente pas de propoſer ce dogme, mais qu'elle le dirige admirablement au bien de la ſociété.

L'Auteur prétend que la conviction où ſont les hommes les plus religieux, d'une éternité bienheureuſe, ne les empêche pas de craindre & de frémir lorſqu'ils penſent à la diſſolution néceſſaire de

(1) De l'Eſprit des Loix, l. XXIV, chap. 19.

leurs corps. La tranquillité avec laquelle l'homme de bien attend la fin de ſes jours, la joie qui l'anime même dans l'agonie, dépoſent journellement contre une accuſation auſſi peu fondée.

Une rétorſion, il eſt vrai, ne fait pas un bon argument. Mais je pourrois dire, avec beaucoup plus de raiſon, que, malgré la prétendue conviction où les Athées les plus décidés ſont de leur anéantiſſement, cette idée ne les empêche pas de craindre la mort, de s'alarmer à ſon approche, & de s'y ſoumettre avec la plus grande puſillanimité. Il ne s'agit point de ce que diſent l'homme religieux & l'incrédule, tandis qu'ils ſe portent bien & qu'ils ſont diſtraits par les affaires, ou aveuglés par l'amour du ſyſtême. Ils bravent les frayeurs naturelles de la mort l'un comme l'autre, & ſe traitent réciproquement d'impoſteurs; la dernière ſcène de leur vie peut ſeule décider de l'efficacité de leurs principes. Qu'on m'allègue un ſeul exemple d'un homme vraiment religieux, qui ſoit mort au déſeſpoir?

Au reſte, ſi le ſujet n'étoit pas trop ſérieux, je dirois que les conſolations par leſquelles l'Auteur veut nous affermir contre les frayeurs de la mort, & la manière dont il les déclame, ſont vraiment comiques. » Ne vois-tu pas, dit-il à l'homme, ne » vois-tu pas dans ces comètes excentriques qui » viennent étonner tes regards, que les planètes » elles-mêmes ſont ſujettes à la mort? Vis donc en » paix tant que la nature le permet, & meurs ſans » effroi, ſi ton eſprit eſt éclairé par la raiſon «. L'exemple d'abord eſt très-mal trouvé; les comètes ſont des planètes tout auſſi vivantes que les autres, ou plutôt la vie & la mort d'un aſtre ſont des mots vuides de ſens; mais n'y inſiſtons pas davantage. L'idée de ma deſtruction me fait friſſonner naturellement; la néceſſité de mourir me révolte, &

pour me tranquilliſer, on me prouve par l'Aſtronomie que la mort eſt néceſſaire. Je dois attendre mon anéantiſſement avec ſérénité, je dois quitter de ſang-froid tous mes plaiſirs; & pourquoi ? parce que les planètes même, qui ont infiniment plus de maſſe & de volume que moi, ne vivent pas éternellement. On prouveroit de la même manière, qu'il n'y a abſolument rien de révoltant dans l'opinion que les méchans, plongés après leur mort dans des mers de ſoufre & de bitume, ſe roulent dans des tourbillons de flammes ſans en être conſumés. » Ne vois-tu pas, dira un Capucin aſtro-» nome, à l'Auteur du Syſtême de la Nature, ne » vois-tu pas que ces comètes excentriques qui vien-» nent étonner tes regards, & qui jadis ont vécu » en planètes, ſont plongées dans les ardeurs les » plus violentes du ſoleil, & que leurs queues ne » ſont que des torrens de feu qui ſortent de leurs » entrailles. Foible mortel! tu ne veux point être » condamné au feu, l'idée de l'enfer te révolte; » apprends, pour te conſoler, que la comète de » l'année 1680, éprouva, ſuivant les calculs de » Newton, une chaleur deux mille fois plus gran-» de que celle d'un fer rouge. Vis donc en paix » tant que la nature le permet, meurs ſans effroi, » & va gaiement faire retentir les voûtes infernales » de tes gémiſſemens, ſi ton eſprit eſt éclairé par » la raiſon «.

5°. Le Dieu que j'adore avec tous les gens de bien, n'eſt point un Deſpote impitoyable, qui ſe vengera de mes infirmités, des erreurs de mon eſprit & de mes fautes involontaires; ce n'eſt point un tyran qui ne demande qu'à punir, & auquel l'homme vertueux n'eſt jamais sûr de plaire. Je ne vois en lui qu'un pere tendre qui m'aime, & qui veut que par mes vertus je me rende capable de goûter le bonheur qu'il me deſtine. Eſt-ce la faute

de la religion, ſi des hommes durs, violens, mélancoliques, nous repréſentent l'Etre ſuprême comme un Deſpote colère & farouche, qui immole à ſes caprices la plus grande partie de la race humaine, qui trouve ſa gloire dans les tourmens de ſes créatures, & qui n'a exempté de ce déplorable ſort qu'un petit nombre d'élus privilégiés? La religion déſavoue avec horreur de tels partiſans, elle qui nous peint la Divinité ſous les traits les plus doux & les plus aimables. Elle annonce, il eſt vrai, un Dieu terrible aux méchans. Mais voulez-vous une religion où l'homme de bien & le ſcélérat ſoient également chers à la Divinité, où le méchant n'ait rien à craindre d'elle, où il puiſſe braver impunément toutes les loix, & commettre ſans crainte les crimes les plus attroces, pourvu qu'il ait aſſez d'adreſſe pour ſe ſouſtraire aux châtimens temporels? Une telle religion porteroit les marques les plus sûres de la fauſſeté, elle feroit le malheur du genre humain; il vaudroit mille fois mieux n'en avoir aucune.

6°. Quand l'Auteur prétend que la croyance d'une vie à venir, influe peu ou point ſur la conduite des hommes, il parle contre tous les faits, & nous verrons bientôt qu'il ſe contredira lui-même. Il eſt vrai qu'il ſe trouve un grand nombre de ſcélérats ſur leſquels les motifs religieux n'agiſſent que foiblement ou point du tout; mais que s'en ſuit-il? » Dire que la religion n'eſt pas un motif » réprimant, parce qu'elle ne réprime pas toujours, » c'eſt dire que les loix civiles ne ſont pas un mo» tif réprimant non plus (1) «.

Un Auteur qui, pour extirper le fanatiſme & la ſuperſtition, prêche l'athéiſme, n'eſt pas plus ſage qu'un homme qui voudroit qu'on abolît tou-

1) De l'Eſprit des Loix, L. XXIV, chap. 2.

tes les loix civiles, parce que beaucoup de gens ne les obſervent pas. Je déteſte le fanatiſme, je connois toutes ſes horreurs, & je regarde chaque Philoſophe qui travaille à ſa ruine, comme un bienfaiteur du genre humain. Je ſais que les hommes n'ont jamais été plus ambitieux, plus avides, plus fourbes, plus cruels, plus ſéditieux, que quand ils ſe ſont perſuadés que la religion leur permettoit ou leur ordonnoit de l'être. J'ai vu que dans tous les pays & dans tous les tems, la ſuperſtition a fait commettre des forfaits ſans nombre, & que ſes miniſtres ont exercé le plus cruel deſpotiſme ſur l'eſprit & les actions du peuple. Que le Philoſophe, que l'ami de l'humanité s'arme donc contre ce monſtre cruel, qu'il lui porte des coups redoublés, qu'il arrache le bandeau des yeux de ſes eſclaves, qu'il produiſe au grand jour les fourberies de ceux qui trouvent leur intérêt dans les erreurs du peuple, qu'il s'élève contre des dogmes abſurdes, contre des cérémonies biſarres & inutiles, contre l'intolérance, contre les préceptes d'une morale arbitraire qui rend les hommes abjects, puſillanimes ou inutiles à la ſociété; enfin contre tout ce qui eſt contraire à la nature & à la raiſon : par-là, au lieu de nuire à la religion, il lui rendra les plus grands ſervices. Il ſappera par les fondemens le ſyſtême religieux des fanatiques & des fripons; la religion des gens de bien, au lieu de s'en reſſentir, triomphera de la ſuperſtition qui, de tout tems, a été ſa plus cruelle ennemie.

Notre Auteur prend une route toute oppoſée. Il ne fait d'abord aucune diſtinction entre la religion, le fanatiſme & l'idolatrie. C'eſt préciſément le procédé d'un homme qui nommeroit la Philoſophie un amas d'inepties, parce qu'en effet il n'eſt point d'abſurdité qui n'ait été défendue par quelque Philoſophe. Tous les maux que la ſuperſtition a faits &

fait encore au genre humain, ſont enſuite mis ſur le compte de la religion, c'eſt à-dire, ſur le compte de la croyance d'un Etre ſuprême, ami & rémunérateur de l'homme vertueux, ennemi & juge des méchans. Les biens ſans nombre que la religion répand ſur l'humanité, & que tout homme impartial ne peut s'empêcher de reconnoître, ne ſont comptés pour rien. En conſéquence de ces principes, il ſe croit autoriſé à fouler aux pieds tout ce qu'il y a de ſacré & de reſpectable; il ne craint pas de détruire les craintes des méchans & les eſpérances de l'homme vertueux; il ôte aux riches & aux puiſſans le ſeul frein capable de retenir leurs paſſions; il arrache la ſeule conſolation des malheureux. Ce procédé eſt-il philoſophique? eſt-il raiſonnable?

7°. » A l'égard des incrédules, dit l'Auteur, il » peut y avoir ſans doute des méchans parmi eux, » comme parmi les plus crédules; mais l'incrédu- » lité ne ſuppoſe pas plus la méchanceté, que la » crédulité ne ſuppoſe la vertu «.

L'athéiſme ne ſuppoſe pas toujours une ame vicieuſe, je l'avoue. Un cœur ſenſible ſoulevé par les uſurpations déteſtables du fanatiſme, une imagination fougueuſe, frappée des horreurs que de tout tems on a ſu couvrir du manteau de la religion, un eſprit aſſez éclairé pour appercevoir des abus & des erreurs dans des ſyſtêmes accrédités, mais trop peu juſte pour diſcerner le vrai du faux, trop peu inſtruit, trop impatient, voilà ce qui peut ſouvent faire tomber dans l'irréligion un homme ſuperſtitieux. Un tel Athée n'eſt pas néceſſairement vicieux; on le nomme *Athée de ſpéculation, Athée de cabinet.* S'il n'a pas la fureur de prêcher au peuple, il eſt ſans doute préférable à un fanatique turbulent & ſanguinaire.

Mais combien n'y a-t-il pas de ces hommes mé-

priſables, qui ne ſe révoltent contre la religion, que parce que ſes principes les gênent dans leurs paſſions! Quelle différence entre l'Athée de cabinet & entre les impies de cour, des armées, du grand monde, ou ceux du bas peuple! Ces derniers ne ſont point diſpoſés ni capables d'entrer dans des raiſonnemens ſuivis, dans des recherches philoſophiques. L'idée d'un Être ſuprême, témoin & juge de leurs actions, les fait trembler, & les arrête quelquefois dans l'exécution de leurs projets criminels; l'idée de la mort & d'une vie à venir, rempliſſent de tems en tems leur cœur d'amertume, de remords & de crainte; ils voudroient s'affranchir totalement des entraves de la religion; mais ce qu'ils nomment les préjugés de l'enfance les retient; ils n'auroient pas le courage de ſe décider entiérement pour l'athéiſme, c'eſt pour les aider, pour les raſſurer que travaille l'Athée de cabinet ſans y ſonger peut-être; mais il n'en eſt pas moins vrai qu'en employant ſes talens d'une manière ſi déplorable, il devient un des plus grands fléaux de l'humanité.

Je ne décide point ici juſqu'où peuvent aller les vertus ſociales de l'Athée philoſophe. Il me ſemble que le Citoyen de Genève le caractériſe très-bien. » L'irréligion, dit-il, attache à la vie, » effemine, avilit les ames, concentre toutes les » paſſions dans la baſſeſſe de l'intérêt particulier. » Si l'athéiſme ne fait pas verſer le ſang des hom» mes, c'eſt moins pour l'amour de la paix que par » indifférence du bien «. Les Athées de ſpéculation ſont en petit nombre, ils ſont ſouvent d'un tempérament naturellement doux; peut-être que, ſans faire du bien à la ſociété, ils ne lui feroient pas beaucoup de mal, s'ils ne répandoient point leurs principes. Mais qui peut nier que l'irréligion de ce grand nombre d'Athées pratiques, dont je viens de

parler, ne ſuppoſe la méchanceté du cœur? Ce ſont de ces bêtes ſauvages dont parle M. de Monteſquieu; (1) elles mordent la chaîne qui les empêche de ſe jetter ſur les paſſans. L'Athée de ſpéculation, en leur ôtant cette chaîne, en fait des animaux terribles, qui ne croient ſentir la liberté que lorſqu'ils déchirent & qu'ils dévorent.

Je conviens qu'il n'y a aucun crime qui ne ſe commette auſſi parmi les Théiſtes; mais il y a ici une remarque eſſentielle à faire. Notre Auteur ne voit parmi les hommes que la ſuperſtition & l'athéiſme, tandis qu'il y a l'infini entre ces deux extrêmes. L'homme vraiment religieux aime une Divinité qu'il reconnoît pour ennemie du déſordre & du vice; cet amour ſuppoſe néceſſairement un bon cœur. L'homme religieux, qui a une crainte ſervile de l'Être ſuprême, & qui blanchit d'écume le frein que lui impoſe ſa croyance, eſt moins eſtimable que le premier. Après avoir cependant lutté pendant quelque tems avec la fougue de ſon tempérament, après avoir ſouvent exercé la vertu par crainte, il eſt probable qu'il ſe familiariſera enfin avec ſes beautés, & la pratiquera par goût & par choix. L'homme ſuperſtitieux qui ſe croit autoriſé par la religion à nuire aux autres, qui croit pouvoir expier ſes crimes par des moyens faciles, même par de nouveaux forfaits, voilà le Théiſte redoutable pour la ſociété. Le fanatique eſt Théiſte; l'adorateur raiſonnable & éclairé l'eſt auſſi; mais comment eſt-il poſſible de ranger dans la même claſſe des hommes qui ſe reſſemblent auſſi peu?

Je me réſerve à revenir ſur ce même ſujet, dans les remarques ſur le ſecond volume.

8°. C'eſt une contradiction ſinguliere de prétendre que le dogme de l'immortalité n'influe point

(1) De l'Eſprit des Loix, l. XXIV. chap. 8, 2.

ſur la conduite du grand nombre, & de ſoutenir en même-tems que les Prêtres & les Légiſlateurs ſe ſont ſervis avec beaucoup de ſuccès de ce même dogme, pour porter les hommes à tout ce qu'ils ont voulu.

Si le dogme d'une vie future peut faire conſentir les hommes à gémir ſous la tyrannie religieuſe & politique, s'il peut les engager à languir patiemment dans l'infortune, à vivre dans l'indifférence ſur leur bien-être temporel, à renoncer à tous les plaiſirs de cette vie; s'il eſt capable d'étouffer le cri de la nature & de réfréner les paſſions les plus fortes, enfin ſi les régions de l'avenir ont aidé le ſacerdoce à conquérir le monde, il faut certainement qu'il ſoit le mobile le plus puiſſant qu'on puiſſe appliquer au cœur humain.

Il eſt donc très-faux, ſuivant l'Auteur lui-même, que la religion ſoit trop foible pour influer conſidérablement ſur la conduite des hommes. On peut conclure des grands malheurs, dans leſquels ſon abus a plongé le genre humain, les grands avantages que doivent lui procurer ſes principes, lorſqu'ils ſont bien dirigés.

9°. Dans toutes les imputations dont l'Auteur charge la religion en général, il n'y a peut-être rien qui ne puiſſe être objecté du plus au moins, à un de ces ſyſtêmes religieux qui ont trouvé des ſectateurs depuis le commencement du monde juſqu'au dix-huitième ſiècle. Mais la queſtion n'eſt pas de ſavoir ſi telle ou telle religion a eu des principes pernicieux pour la ſociété; il s'agiſſoit de prouver que la croyance d'un Être ſuprême, rémunérateur & vengeur, traîne néceſſairement à ſa ſuite les maux dont la ſuperſtition a infecté le genre humain. Au lieu de cette démonſtration, que perſonne n'a jamais donnée ni ne donnera, l'Auteur déclame juſqu'à la fin du chapitre. On prouveroit par des argumens tout

auſſi concluans, que les loix civiles ſont le plus grand malheur de la ſociété, & que tous les légiſlateurs ſont des impoſteurs & des tyrans. Il ne ſeroit pas difficile de faire, pour cet effet, une longue énumération des abus qu'on a faits de la puiſſance légiſlatrice, des maux dans leſquels des nations entières ont été plongées par des loix injuſtes & inſenſées, des défauts qui ſubſiſtent, même parmi les nations les plus éclairées, dans la légiſlation & dans les tribunaux. Mais qui pouſſeroit l'extravagance aſſez loin pour en conclure que le genre humain ſeroit plus heureux ſans loix, & que l'anarchie eſt préférable à l'ordre d'un gouvernement bien réglé? C'eſt ici qu'il faut faire l'application de cette excellente règle de logique, que les argumens qui prouvent trop, ne prouvent rien.

10°. » Comment ſonger à ſe rendre heureux dans » une terre qui n'eſt que le veſtibule d'un royaume » éternel, & qui peut écrouler à tout moment «?

Il eſt ridicule de faire à la religion un crime, de ce qu'elle dit à l'homme qu'il peut mourir à chaque inſtant. La mort de l'athée eſt-elle moins imprévue que celle de l'homme religieux? Comment ſonge-t-il donc à ſe rendre heureux dans une vie où la mort peut à chaque inſtant, *comme un voleur*, le prendre au dépourvu?

» Combien de perſonnes ſe diſent & même ſe » croient retenues par les craintes d'une autre vie! » Mais ou elles nous trompent, ou elles s'en impoſent à elles-mêmes «.

Voilà un moyen bien facile de prouver tout ce qu'on veut. Un tel argument eſt même ſans réplique. Le voici en forme: Il y a parmi les Théiſtes, des méchans & des gens de bien; les premiers ne ſont point retenus par les craintes d'une autre vie; les derniers ſont, ou des impoſteurs, ou des imbécilles qui ne connoiſſent pas les vrais motifs de leur pro-

pre conduite : donc le dogme de l'immortalité n'empêche perſonne de s'abandonner au vice, & n'encourage perſonne à la vertu.

» La croyance d'une autre vie rend les hommes » enthouſiaſtes, inutiles, lâches, atrabilaires, for» cenés «.

Souvenez-vous que cette croyance, ſuivant l'aveu de l'Auteur, eſt univerſellement répandue, & qu'elle eſt, à peu de choſe près, la croyance du genre humain. Notre Philoſophe ne voit donc dans toutes les hiſtoires, dans ſa patrie, dans toute la terre, que des enthouſiaſtes, des hommes inutiles, lâches, atrabilaires & forcenés?

CHAPITRE XIV.

L'éducation, la morale & les loix ſuffiſent pour contenir les hommes ; du deſir de l'immortalité ; du ſuicide.

PRÉCIS.

Ce n'eſt pas dans la Religion qu'il faut puiſer des motifs pour détourner l'homme du crime & pour le rendre vertueux. L'éducation *ſeroit plus propre à remédier à nos égaremens, en nous faiſant contracter des habitudes avantageuſes. La nature enſeignera à un homme bien élevé ce qu'il doit à lui-même, & la loi lui montrera ce qu'il doit à la ſociété.* Le gouvernement *récompenſera le citoyen utile & punira le méchant. Les hommes ne ſont par-tout ſi corrompus, que parce qu'ils ne ſont pas gouvernés conformément à leur nature, ni inſtruits de ſes loix néceſſaires.* — *Le* deſir de l'immortalité, *ou le deſir de vivre dans la mémoire des hommes, eſt un mobile puiſſant qui a de tout tems produit les plus belles*

actions. Il faut donc cultiver dans l'homme cette heureuſe chimere. — Les hommes, en différens âges & en différens pays, ont porté des jugemens oppoſés ſur le ſuicide. *Dans nos contrées, la religion & la doctrine de la plupart des Moraliſtes déſapprouvent cette action. Mais ſi nous conſultons là-deſſus la nature, nous verrons que toutes nos actions étant néceſſaires, le ſuicide l'eſt auſſi pour ceux qui trouvent la vie inſupportable. L'homme n'a point d'engagement avec la nature; dès qu'elle lui refuſe le bonheur, il ne peut plus aimer ſon exiſtence. Pour ce qui regarde le pacte qui unit l'homme à la ſociété, il eſt conditionnel; le citoyen n'y tient que par le lien du bien-être: dès que ces nœuds ſont rompus, il eſt remis en liberté. Nous ne qualifions de* foibleſſe & *de* lâcheté *l'action de ceux qui tranchent le fil de leurs jours, que parce qu'il nous eſt impoſſible d'entrer dans leur ſituation. Que chacun donc qui ne ſe plaît pas dans ce monde, le quitte comme & quand il lui plaira. On ne manquera pas de trouver cette maxime dangereuſe; mais on n'a qu'à penſer que l'homme qui ſe tue agit néceſſairement & jamais par maxime. Il n'en fera rien tant que la raiſon lui reſte, ou tant qu'il a encore quelque eſpérance.*

REMARQUES. 1°. La religion nous promet, pour prix de la vertu, autant de bonheur dans cette vie que la conſtitution préſente des choſes peut le permettre, & une félicité parfaite & immanquable au-delà du tombeau. Elle repréſente d'un autre côté le vice comme la ſource d'une infinité de maux, comme le parti le plus inſenſé que l'homme puiſſe prendre, même par rapport à cette vie temporelle, & elle annonce au méchant un Dieu témoin de tous ſes projets, & vengeur de ſes crimes les plus cachés. La religion lie donc nos devoirs avec nos vrais intérêts d'une manière inſéparable, & elle ne nous promet

la félicité éternelle, qu'à condition que nous travaillerons dans ce monde-ci à notre bonheur.

Cependant l'expérience journalière prouve assez que les motifs de la religion ne répriment pas tous les méchans. Ils n'en imposent pas à bien des Princes injustes, négligens, débauchés; ils n'effraient pas des courtisans avides & déréglés, tant de concussionnaires, tant de femmes sans pudeur; ils n'arrêtent pas une foule de scélérats, de gens crapuleux & vicieux; ils ne convertissent pas même plusieurs d'entre ces Prêtres, dont la fonction est de promettre le bonheur le plus solide à l'homme vertueux, & d'annoncer au criminel les vengeances célestes.

D'après cette expérience, notre Philosophe prétend qu'il y auroit beaucoup moins de désordres dans la société, les mœurs seroient plus régulières, si l'on ôtoit aux hommes les espérances & les craintes d'une autre vie, & si l'on se contentoit de puiser dans ce monde visible des motifs propres à les rendre vertueux.

Voici un paradoxe singulier. » Il est de fait que la » religion ne réprime pas tous les méchans, quoi- » qu'elle leur propose les motifs qu'il est possible de » puiser dans ce monde, & quoiqu'elle y ajoute les » promesses & les menaces d'un monde à venir; donc » il y auroit moins de méchans, si l'on diminuoit le » nombre de ces motifs, en bannissant toute idée de » Dieu, & proscrivant la doctrine des récompenses » & des peines «. Le bon sens ne dicte-t-il pas que les attraits de la vertu sont en raison du nombre & de la certitude des avantages qu'elle procure, & n'est-il pas absurde de dire qu'on auroit plus d'horreur pour le vice, si l'on avoit moins à redouter ses suites funestes?

La religion m'ordonne les mêmes vertus que le Système de la Nature me recommande. Ce dernier me promet pour récompense une satisfaction intérieure,

fieure, la ſanté, l'amitié & l'eſtime des gens de bien; la religion m'offre par-deſſus, une félicité éternelle. Si donc la foudre des paſſions, le torrent de l'habitude, la contagion de l'exemple, le défaut d'attention, la force des circonſtances, ſont capables de contrebalancer tous ces motifs réunis, eſt-il raiſonnable de dire qu'une partie de ces motifs en ſeroit plus difficilement vaincue?

La religion & le ſyſtême de la nature s'accordent à me dire que ſouvent la vertu, loin de procurer dans ce monde le bonheur à ceux qui la pratiquent, les plonge dans l'infortune, & met des obſtacles continuels à leur félicité; qu'on la voit preſque par-tout privée de récompenſes; qu'elle eſt haïe, perſécutée, forcée de gémir de l'ingratitude & de l'injuſtice des hommes (1). Mon Philoſophe ne veut pas que cette perſpective affligeante me décourage dans ma carrière; il m'aſſure que l'homme de bien ne peut jamais être *complettement* malheureux, quoiqu'il ne parvienne pas à ce que le vulgaire nomme le bonheur. Il me dit que l'homme de bien, au milieu des traverſes, des peines & des chagrins qui l'accablent, trouve en lui-même ſes conſolations, qu'il ſe reſpecte, qu'il ſent ſa propre dignité. La religion me dit tout cela auſſi; mais non contente de me promettre des avantages dont la plus grande partie du genre humain n'eſt pas capable de ſentir le prix, & qui en effet ſans elle n'ont aucun fondement, elle m'aſſure que les ſouffrances de l'homme vertueux, ſeront couronnées de la récompenſe la plus glorieuſe. Eſt-ce donc la religion, eſt-ce le ſyſtême athée, qui lie le plus fortement la vertu avec nos intérêts?

2°. L'Auteur ne dit rien de nouveau, en ſoutenant que l'éducation ſur-tout doit fournir les vrais moyens de remédier à nos égaremens. C'eſt elle,

(1) Chap. 15.

ſans doute, qui doit enſemencer nos cœurs, cultiver les germes qu'elle y a jettés, & faire contracter aux ames des habitudes avantageuſes pour l'individu & pour la ſociété. Mais la grande queſtion eſt de ſavoir comment il faut s'y prendre pour élever de bons citoyens, & pour faire ſentir aux enfans le prix & les charmes de la vertu. Juſqu'ici l'on a cru que les principes religieux entroient eſſentiellement dans le plan d'une bonne éducation. L'Auteur les en proſcrit; mais ſans nous dire préciſément de quelle manière il veut qu'on les remplace. Il s'exprime ordinairement d'une façon très-vague dans les endroits qui demanderoient la plus grande préciſion; ici il ſe contente de nous renvoyer à ce qu'il a dit dans le cours de ſon ouvrage. Nous n'y avons trouvé juſqu'à préſent que des principes deſtructeurs de toute morale & de tous les motifs capables d'exciter l'homme à une vertu ſolide & éclairée.

Il n'eſt pas douteux que l'éducation ordinaire n'ait beaucoup de défauts, dont on montre les ſources dans preſque tous les traités ſur cette matiere, qui certainement eſt une des plus intéreſſantes pour tout le genre humain. Mais aucun homme ſenſé ne s'eſt jamais aviſé de mettre ces défauts ſur le compte du dogme de l'immortalité de l'ame; aucun Philoſophe ne nous a tracé le plan d'une éducation athée, & aucune nation connue ne nous en a donné l'exemple.

» L'éducation formera des Citoyens à l'Etat, les » dépoſitaires du pouvoir récompenſeront ceux qui » procureront des avantages à la patrie; ils puniront » ceux qui lui ſeront nuiſibles; ils feront voir aux » Citoyens que les promeſſes que leur font l'éduca» tion & la morale, ne ſont point vaines «.

Fort bien. Mais ſi au contraire votre élève, en quittant vos ſages leçons, & en entrant dans le monde, trouve que les dépoſitaires du pouvoir ne

rendent point au mérite la juſtice qui lui eſt due ; qu'ils ne prodiguent communément leur eſtime & leurs bienfaits qu'à des ſujets indignes ; qu'ils ne récompenſent que des qualités frivoles & nuiſibles : que penſera-t-il des promeſſes de votre éducation & de votre morale ? Ne verra-t-il pas la vertu mépriſée, le crime inſolemment audacieux, l'amour du bien public taxé de folie, la probité, la droiture, la fidélité conjugale, la bonté d'ame traitées de ridicules ? Pour rendre votre élève vertueux, vous en avez puiſé tous les motifs dans ce monde viſible, & à peine le connoît-il que vous êtes démenti par tout ce qui l'environne.

Vous répondez à cela que, dans un *état bien conſtitué*, la vertu eſt par ſa nature le chemin du bien-être, & que l'inutilité ou le crime conduiſent immanquablement à l'infortune & au mépris. Mais vous ne ceſſez de nous dire que nos états ſont tous *mal conſtitués*, &, ce qui eſt encore plus déſolant, qu'ils le ſont *néceſſairement*. Ainſi, à moins que vous ne refondiez toute la race humaine, à moins que vous ne changiez les loix de la néceſſité, vous ne pouvez point promettre à votre élève que ſa vertu ſera récompenſée dans ce monde. Quel autre motif lui propoſerez-vous donc ? Lui direz-vous que la vertu eſt ſa propre récompenſe ? Hélas ! c'eſt une ſpéculation beaucoup trop ſublime, non-ſeulement pour des enfans, mais pour la plus grande partie du genre humain, une ſpéculation beaucoup trop foible pour réſiſter au torrent des paſſions, à la contagion du mauvais exemple, aux attraits réels & préſens du vice. » Sans l'eſpérance des biens à venir, dit très-» bien Bayle (1), on pourroit mettre la vertu & » l'innocence au nombre des choſes ſur leſquelles Sa-» lomon a prononcé ſon arrêt définitif, *vanité des*

(1) Dictionnaire, art. *Brutus*, rem. D.

» *vanités ; tout eſt vanité.* S'appuyer ſur ſon innoc» cence, ſeroit s'appuyer ſur le roſeau caſſé, qui perce » la main de celui qui veut s'en ſervir «.

Si vous faites regarder à votre élève la vertu comme une ſource infaillible du bonheur temporel, comme une conduite qui doit tôt ou tard triompher de la méchanceté & de l'injuſtice, vous le trompez & vous l'expoſez à ſe plaindre un jour, comme Brutus, d'avoir été inutilement vertueux. *Malheureuſe vertu*, s'écria ce brave Romain, *que tu m'as trompé! Je t'ai cru un être réel, je me ſuis attaché à ton char: mais tu n'es qu'un vain nom & un fantôme, la proie & l'eſclave de la fortune.* Brutus raiſonne fort conſéquemment à ſon ſyſtême. Il n'avoit gagné, au ſervice de la vertu, que la triſte alternative de ſe tuer, ou de devenir l'eſclave d'un ſcélérat qui, par ſes crimes, parvint au faîte des grandeurs, & acquit le pouvoir d'aſſouvir impunément toutes ſes paſſions.

Vous dites qu'un gouvernement juſte, éclairé, vertueux, vigilant, n'auroit pas beſoin de la religion pour gouverner des ſujets raiſonnables, inſtruits de leurs devoirs, ſoumis par intérêt à des loix équitables, capables de ſentir le bien qu'on veut leur faire. C'eſt avancer que ſi tous les hommes, ceux qui gouvernent & ceux qui ſont gouvernés, étoient vertueux ſans religion, on n'auroit pas beſoin de la religion pour les exciter à la vertu. C'eſt préciſément ne rien dire.

Vous voulez que le gouvernement diſtingue & récompenſe toutes les bonnes actions, qu'il puniſſe tous les méchans; vous croyez que cela ſuffiroit pour contenir les hommes & pour ſe paſſer de la religion. Rien de plus chimérique. Il eſt impoſſible que le gouvernement récompenſe toutes les vertus, il l'eſt encore plus qu'il en diſtingue les apparences de la réalité, & il ne l'eſt pas moins qu'il puniſſe toutes les mauvaiſes actions.

Vous déclamez, avec votre amertume ordinaire, contre les chefs des nations, & vous ne voyez ſur la face de ce globe que des Souverains injuſtes, incapables, amollis par le luxe, corrompus par la flatterie, dépravés par la licence & l'impunité, dépourvus de talens, de mœurs & de vertus. Suppoſons pour un moment que ce tableau ſoit vrai. Croyez-vous donc que les monſtres que vous venez de peindre, deviendroient plus vertueux, quand vous leur démontreriez qu'ils n'ont point au Ciel de Maître qui leur demandera un jour compte de leurs actions? Si le monde, dit Voltaire, étoit gouverné par des Athées, il vaudroit autant être ſous l'empire immédiat de ces êtres infernaux qu'on nous peint acharnés contre leurs victimes.

Vous dites, » que l'état de ſociété parmi nous » eſt un état de guerre du Souverain contre tous, & » de chacun des membres de l'état les uns contre » les autres «. C'eſt préciſément là le tableau d'une nation Athée. La ſociété y auroit le droit d'exiger de chacun de ſes membres le ſacrifice de ſes intérêts particuliers & de ſa vie, auſſi ſouvent que le bien public ſembleroit le demander. Chaque membre de ſon côté auroit le droit de s'y refuſer. La vie ſurtout étant naturellement le ſouverain bien d'un Athée, toute ſa morale ne préſente pas un ſeul motif capable d'engager un homme raiſonnable à la ſacrifier pour un autre. Dès que mon exiſtence eſt bornée à cette vie, dès que je n'ai rien à craindre ni à eſpérer dans un autre, lequel doit m'importer le plus, le bonheur des autres aux dépens du mien, ou mon bonheur aux dépens des autres? Un jour de mon exiſtence de plus doit naturellement être plus cher à mes yeux que le ſalut de ma patrie, que celui de tout le genre humain. Voilà donc la guerre entre la ſociété & les individus, & ce qui eſt en-

core plus frappant, voilà une guerre qui, d'après vos principes, ſeroit juſte des deux côtés.

Dans tout ce chapitre, vous ſuppoſez fauſſement que la religion néglige ou détruit même les motifs que peut nous fournir ce monde viſible pour nous exciter à la vertu, & pour nous détourner du crime. Mais, outre les récompenſes & les châtimens qu'elle nous montre dans une autre vie, elle nous fait voir dans ce monde-ci la ſociété armée contre ceux qui la troublent; elle nous apprend à ſentir le prix de l'affection de nos ſemblables; elle veut que nous nous eſtimions nous-mêmes, que nous ayons l'ambition de mériter l'eſtime des autres, & que nous ſachions que, pour l'obtenir, il faut être vertueux. Il eſt donc abſurde d'oppoſer à la religion ſes propres principes, auxquels, bien loin de les affoiblir, elle ajoute un poids que la philoſophie athée eſt incapable de leur donner.

» Dans une ſociété bien conſtituée, l'homme » vertueux n'a rien à craindre ni des hommes ni des » dieux «. Pour ce qui eſt des hommes, vous enſeignez dans tout votre ouvrage que les méchans ſont auſſi bien entrés dans le plan de la nature que les gens de bien, que les égaremens de l'eſpèce humaine ſont d'une néceſſité phyſique, & qu'il eſt dans l'ordre que le méchant nuiſe à ſes ſemblables, parce que ſon organiſation ou ſa nature le force à nuire. Il n'y a donc point d'eſpérance de voir jamais cette ſociété bien conſtituée; la néceſſité ne changera point. Nous vivons donc & nous vivrons toujours dans un monde où le vertueux a beaucoup à craindre des hommes. La religion m'en prévient, me munit d'avance contre leurs méchancetés, & m'offre le plus glorieux dédommagement dans un autre monde, où ils ne pourront plus troubler ma félicité. Votre philoſophie ſuppoſe un monde chimérique; elle n'eſt

donc point applicable à notre état préſent, & vous êtes forcé à m'accorder au moins, que dans un monde où il y a des méchans, & où ils prennent ordinairement le deſſus, l'homme de bien ne ſauroit ſe paſſer de la religion. Sans doute qu'il n'a rien à craindre de Dieu, dont l'exiſtence eſt au contraire le principe de ſa fermeté, de ſes eſpérances & de ſon contentement.

Enfin, vous ſuppoſez toujours ce qui eſt en queſtion. Vous voulez remplacer la religion par une bonne éducation, par une bonne morale, par un bon gouvernement, & l'on a prouvé mille fois que l'éducation, la morale & le gouvernement ſont nuls ſans la religion. Il falloit démontrer le contraire, contre tous les légiſlateurs anciens & modernes, contre les ſages de tous les ſiècles, contre l'opinion de l'univers. Dans tous vos projets, vous oubliez totalement le peuple, c'eſt-à-dire, la plus grande partie du genre humain. Quelle éducation voulez-vous qu'il reçoive, quand vous aurez banni la religion? Quelle morale lui prêchera-t-on? Si vous croyez de bonne foi que la vôtre eſt à ſa portée, ou qu'elle pourroit le contenir, on eſt tenté de croire que vous n'êtes jamais ſorti de votre cabinet.

3°. Après avoir fait des efforts pour détruire l'immortalité réelle, notre Philoſophe veut qu'on anime l'amour de la vertu par l'eſpérance d'une immortalité imaginaire, c'eſt-à-dire, par l'eſpoir de vivre dans la mémoire de la poſtérité. » Heureuſe chimere! dit-il, illuſion ſi douce qui ſe réaliſe pour » les imaginations ardentes, & qui ſe trouve propre à faire naître & à ſoutenir l'enthouſiaſme du » génie, le courage, la grandeur d'ame, les talens, » & qui peut ſervir quelquefois à contenir les excès » des hommes puiſſans «!

Tout ce que dit l'Auteur ſur ce ſujet, fait un très-brillant morceau d'éloquence, que je n'entre-

prendrai point d'analyſer, & qui prouve ſeulement qu'on peut parler très-pompeuſement ſur un être de raiſon. D'ailleurs, il n'y a pas de livre au monde où l'on faſſe plus mal-à-propos l'éloge de la gloire immortelle que dans le Syſtême de la Nature, qui ne tend qu'à avilir l'homme, au point d'étouffer en lui toute eſpece d'ambition. L'Auteur veut qu'on ôte à l'homme l'eſpérance d'une autre vie, parce qu'à ſon avis elle eſt illuſoire & chimérique; il prétend que, pour le porter à la vertu, il faut lui propoſer des avantages réels, & pour ainſi dire palpables; il ne veut pas qu'on allume ſon imagination par l'idée des biens que l'avenir lui réſerve. Voilà ce qui a été dit de cent différentes manieres dans le chapitre précédent, & dans pluſieurs autres endroits de l'ouvrage; & cependant il finit par conſeiller l'uſage du déſir de l'immortalité du nom, qui certainement ne préſente aucun avantage palpable. S'il nous faut des illuſions, pourquoi en détruire une qui promet des biens réels, pour lui en ſubſtituer une autre qui ne porte abſolument ſur aucun fondement ſolide, qui s'évanouit dès que la raiſon la contemple de près, & qui n'a de priſe que ſur quelques imaginations ardentes?

Le preſſentiment de la poſtérité, ou le deſir de vivre dans ſa mémoire, eſt aſſez naturel à l'homme, j'en conviens. La religion, bien loin de blâmer ou d'étouffer ce précieux inſtinct, l'explique, l'anime & le dirige à ſa véritable deſtination, en le liant étroitement avec le deſir & l'eſpérance d'une immortalité réelle. Mais dans le ſyſtême athée, que peut m'importer l'immortalité de mon nom, & pourquoi reſpecterois-je la mémoire des grands hommes qui ont vécu avant moi? Ces derniers n'ont été que les inſtrumens paſſifs de leurs cerveaux néceſſairement enchaînés au branle univerſel de la matiere. Je les eſtime autant qu'un arbre qui a produit

d'excellens fruits ; je ne les révere pas plus que toutes les pluies qui, avant ma naiſſance, ont fécondé la terre. Si à la mort mes yeux ſe ferment pour jamais, ſi mes oreilles n'entendent plus, ſi mes idées périſſent avec mon corps, pourquoi voulez-vous que je ſois ſenſible aux honneurs qu'on rendra à mes reſtes inanimés, aux éloges qu'on me donnera quand je n'exiſterai plus ? Ce qui peut immortaliſer un nom, ce ſont de grands ſacrifices de l'intérêt perſonnel, de grandes difficultés ſurmontées, le mépris du repos & des charmes d'une vie douce & voluptueuſe. Et je dois renoncer à des avantages réels & préſens, pour courir péniblement après un fantôme léger qui m'échappe ? je dois ſacrifier ma vie à une exiſtence imaginaire, à un bien que ma raiſon ne ceſſe de me repréſenter comme chimérique ? » Inſenſé, me dit-elle, tu n'es point fait pour l'im-» mortalité ; renferme tes vues dans le cercle étroit » de ton exiſtence actuelle, & tâche d'en tirer des » profit réels & ſenſibles. Ne porte pas tes regards » ſur la poſtérité ; c'eſt un monde avec lequel tu ne » ſoutiens aucun rapport ; ſes jugemens ne t'affecte-» ront pas après ton trépas, au lieu que les peines » que tu te donnes ici pour captiver ſa bienveillan-» ce, te coûtent des biens réels, dont la perte eſt » irréparable. Que tout le genre humain périſſe s'il » le faut, pour t'épargner un moment de douleur. » Les Orateurs & les Poëtes ont beau dire que le » deſir de l'immortalité eſt la paſſion des belles ames, » l'homme qui calcule & qui ſait diſtinguer la réalité » d'un être fantaſtique, n'eſt point la dupe de leurs » diſcours ampoulés. A ſes yeux le deſir de s'im-» mortaliſer aux dépens de tout ce que nous avons » de plus cher, ne peut être que la paſſion des foux. » Détrompe-toi des vaines illuſions de ton imagina-» tion. Quand même l'immortalité du nom ſeroit » déſirable pour le ſage, il s'en faut bien qu'il puiſſe

» compter ſur elle. Apprends qu'il mourut jadis à » Babylone, à Sardes, à Carthage, à Rome & dans » tous les endroits de la terre, une foule d'illuſtres » citoyens qui, aux dépens de leur repos & de leur » vie, ont rendu d'éclatans ſervices à leur patrie, » & dont perſonne n'a pourtant ſongé à nous tranſ- » mettre les noms. Des millions de gens de bien » ſont oubliés deux jours après leur mort, & ne » ſont regrettés que d'un petit nombre d'amis qui » bientôt ſe conſolent par des diſtractions. Au reſte, » les maux qu'on a faits au genre humain immorta- » liſent bien plus ſouvent que la vertu. Les éloges » ſont proſtitués aux forfaits éclatans, aux crimes » heureux, au faux merveilleux. L'hiſtoire ne nous » a conſervé que le nom de ceux qui ont déſolé les » nations; les tyrans de la terre ſont le plus grand » nombre de ſes héros. Savoure-donc dans une heu- » reuſe apathie, les délices d'une vie qui fait ton » ſeul bien, laiſſe à d'autres la démence de ſemer là » où ils ne recueilleront jamais «.

4°. La maniere dont l'Auteur juſtifie le ſuïcide, eſt des plus étranges.

» Toutes nos actions, dit-il, n'étant que des effets » néceſſaires de cauſes ignorées, celui qui ſe tue ne » fait qu'accomplir un Arrêt de la nature. Cette na- » ture a travaillé pendant des milliers d'années à » former dans le ſein de la terre, le fer qui doit » trancher ſes jours «. De là on conclut qu'il n'y a rien de blâmable dans le ſuïcide.

Si les principes de notre Philoſophe ſont vrais, qu'y a-t-il de blâmable dans la conduite de Néron, de Céſar Borgia, de tous les monſtres dont nous déteſtons la mémoire ? Ces foibles jouets, dans la main de la néceſſité, n'ont fait qu'accomplir les arrêts d'une nature qui a travaillé pendant des milliers d'années à former dans le ſein de la terre les poignards, les poiſons, & tous les autres inſtrumens

de leurs infames actions. Cette conſéquence ne peut point ſurprendre le lecteur. Nous avons vu dans les remarques ſur le chapitre XII, que le ſyſtême du fataliſme détruit abſolument les idées du mérite & du démérite, du vice & de la vertu, de la louange & du blâme.

On a tort de blâmer celui qui ſe tue, parce qu'il agit par néceſſité. On n'a donc pas non plus raiſon de blâmer aucun crime, ni de louer aucune vertu. L'homme qui en eſt l'Auteur, y a été contraint par des cauſes néceſſaires, qui ont déterminé ſa volonté. Ainſi cette apologie du ſuïcide eſt en même tems celle des aſſaſſins, des voleurs, des libertins, des perfides, des ingrats, enfin de tout ce que le monde moral a de plus déteſtable.

Je ne comprends pas pourquoi l'Auteur ſe met en peine de chercher encore d'autres excuſes pour le ſuïcide. Tout eſt dit, dès qu'il eſt impoſſible qu'une action ne ſe commette pas. Il eſt ridicule de vouloir juſtifier un homme de ce qu'ayant été jetté par la fenêtre, il s'eſt caſſé un bras ou une jambe. Auſſi toute l'apologie comparée avec le principe, forme-t-elle un *non-ſens* parfait.

L'homme peut ſortir d'un rang qui ne lui convient pas. Il n'eſt pas queſtion de ce qu'il peut faire : vous venez de nous dire que l'homme qui ſe tue, agit néceſſairement; que ſa volonté n'y a point de part. N'eſt-il donc pas abſurde de dire qu'il eſt permis à l'homme de ſe laiſſer entraîner par une force invincible ? N'eſt-il pas encore plus abſurde d'encourager l'homme à faire ce que la néceſſité lui rend impoſſible de ne pas faire ?

Rien n'invite l'homme à cette démarche tant que la raiſon lui reſte. D'accord; mais d'après ce principe, la queſtion, s'il eſt permis de ſe priver de la vie, ſe réduit a ſavoir s'il eſt permis d'être fou.

Quittez un monde dans lequel vous ne pouvez être

utile ni à vous-même, ni aux autres. Où eſt le mortel qui ſe trouve dans ce cas-là, ou qui puiſſe démontrer qu'il s'y trouve ? Où eſt le mal contre lequel la raiſon & le tems n'aient point de remède ?

Une ſociété qui ne peut ou ne veut nous procurer aucun bien, perd tous ſes droits ſur nous ; une nature qui s'obſtine à nous rendre notre exiſtence malheureuſe, nous ordonne de mourir. On ſuppoſe ici une ſituation qui ne peut jamais exiſter. Sans doute qu'un homme mélancolique, ou une tête dérangée, peut s'imaginer qu'il ſe trouve dans cet état ; mais, il eſt ridicule de prouver qu'un fou a le droit d'agir en fou. Une femme infidèle a-t-elle outragé mon cœur ? des amis perfides m'ont-ils lâchement abandonné dans l'adverſité ? ſi vous ne pouvez ſupporter ces maux, me dit l'Auteur, quittez un monde qui, déſormais, n'eſt plus pour vous qu'un effroyable déſert. Tant que la raiſon me reſtera, je ne dirai d'aucun mal, qu'il eſt inſupportable ; je ne ceſſerai jamais d'eſpérer. A moins que je ne tombe en démence, je ne croirai pas, par exemple, que dès qu'une femme a trompé ma tendreſſe, toute la ſociété ne peut ou ne veut plus me procurer aucun bien ou que la nature entiere s'obſtine à rendre mon exiſtence malheureuſe.

Y a-t-il encore des biens qui vous attachent au monde ? rappellez vos forces, & oppoſez au deſtin qui vous opprime, le courage & les reſſources que la nature vous fournit encore. Pur galimatias ! Un homme que le deſtin retient dans cette vie, n'eſt pas dans le cas de s'oppoſer à un deſtin qui veut qu'il en ſorte. Sans doute qu'il ne ſe tuera point tant qu'il eſt des biens qui l'attachent au monde. Vous voulez donc inſpirer du courage à qui n'en a pas beſoin, tandis que vous applaudiſſez à la lâcheté de ceux qui ſe laiſſent emporter par la fougue de leurs paſſions & par la force du moment. C'eſt au malheureux qui ſe

perſuade fauſſement que la nature & la ſociété n'ont plus aucun bien pour lui, qu'il faut conſeiller de rappeller ſes forces, & de laiſſer aux paſſions le tems de ſe calmer.

Nous blâmons le ſuïcide, parce que nous ne ſaurions nous placer dans la ſituation de ceux qui le commettent. Je plains toujours le ſuïcide : mais je ne trouve pas moins qu'il a mal raiſonné, mal calculé; enfin, que, dupe de ſa mélancolie, il a mal connu ſes véritables intérêts & ſa propre nature. Que nommera-t-on *vice*, ſi ce n'eſt la raiſon ſubjugée par les paſſions ? Et puis-je m'empêcher de blâmer une action vicieuſe ? Me faut-il donc le tempérament, l'organiſation, les paſſions & les idées d'un Ravaillac, pour que je ſois en droit de blâmer le meurtrier de Henri IV ?

Quels avantages la ſociété pourroit-elle ſe promettre d'un malheureux réduit au déſeſpoir, d'un miſanthrope accablé par la triſteſſe, &c ? Si donc ce malheureux, ce miſanthrope n'avoit pas même envie de ſe détruire, s'il préféroit de continuer à gémir dans ſes ſouffrances, la ſociété auroit, par la même raiſon, le droit de tuer ce membre inutile. Voulez-vous qu'on ſe débarraſſe ſur le champ d'un homme, dès que la triſteſſe le rend incapable de vaquer à ſes affaires; dès que ſes facultés intellectuelles ſe dérangent; dès qu'il tombe malade, & qu'un médecin, ou même un charlatan, le déclare incurable ? Non, ſans doute; vous ne le voulez point. On laiſſe au mélancolique le tems de ſe diſtraire & de ſe conſoler; on eſpere que l'homme dérangé reprendra ſon bon ſens; on tâche de guérir le malade.

Un jeune Anglois, à qui ſon pere avoit refuſé quelqu'argent, ſe retira dans ſa chambre & ſe caſſa la tête. D'après vos principes, ce brutal a très-bien fait : vous autoriſez l'homme à ſe tuer dès que la vie (*pour quelque cauſe que ce ſoit*) lui paroît inſup-

portable. Dans votre langage, ce jeune homme a mis ſon bonheur excluſif dans l'argent qu'il ne peut point obtenir : le refus de ſon pere défigure pour lui le ſpectacle de l'univers ; la nature & la ſociété lui refuſent le bonheur ; il ne peut plus être utile ni à lui-même ni aux autres ; un piſtolet eſt le ſeul ami, le ſeul conſolateur qui lui reſte. Avec tout cela, vous m'accordez qu'il n'y a que des foux qui ſe privent de la vie ; mais convient-il donc à un homme raiſonnable, à un bon citoyen, à un philoſophe, de fournir des prétextes aux foux, & d'applaudir aux actes de leur démence ?

On regardera comme dangereuſes, des maximes qui autoriſent les malheureux à ſe tuer ; mais ce ne ſont point des maximes qui déterminent les hommes à prendre une ſi violente réſolution. C'eſt donc convenir que, ſi des maximes pouvoient retenir une main prête à ſe frapper, ou ſi d'autres maximes étoient capables d'inſpirer aux hommes le mépris de la vie, l'apôtre du ſuïcide ſeroit un homme fort dangereux. Cependant peu auparavant, vous avouez que les principes de la religion ont rendu les peuples de nos contrées moins prodigues de leur vie ; & à la fin du chapitre, vous prétendez que votre ſyſtême eſt propre à bannir de nos cœurs les craintes de la mort. Voilà donc des *maximes*, dont les unes ſont capables d'empêcher le ſuïcide ; les autres, d'y encourager. Vous avouez d'un côté, que la religion préſerve de la phrénéſie ; & de l'autre, vous ſoutenez que la phrénéſie eſt indépendante de toute maxime étant le réſultat néceſſaire d'un vice dans l'organiſation. La religion nous organiſe-t-elle donc autrement que nous ne le ſommes par la nature ? Si la conduite des hommes ne dépend en aucune maniere de la ſpéculation, à quoi ſerviront tous les conſeils, toutes les maximes dont vous avez rempli votre ouvrage ? Faites l'apologie de tous les crimes, louez le

parricide, recommandez les plus ſales voluptés, prêchez toutes les horreurs imaginables, votre excuſe bannale, tirée de la néceſſité de nos actions, ſera toujours également bonne.

CHAPITRE XV.

Des intérêts des hommes, ou des idées qu'ils ſe font du bonheur. L'homme ne peut être heureux ſans la vertu.

PRÉCIS.

Le bonheur eſt le plaiſir continué. Pour qu'un objet nous plaiſe, il faut que les impreſſions qu'il fait ſur nous, ſoient analogues à notre organiſation & à notre tempérament; il faut que, ſans fatiguer, épuiſer ou déranger nos organes, il donne à notre machine le degré d'activité dont elle a continuellement beſoin, & que cette action aille toujours en augmentant. La naure des objets & notre conſtitution ne permettent pas que nous puiſſions être heureux ſans interruption, ni qu'un même objet faſſe conſtamment le bonheur d'un même individu, ni qu'un même bonheur puiſſe convenir à tous les hommes. Perſonne ne peut être le juge de ce qui peut contribuer à la félicité de ſon ſemblable, parce que, pour en juger, il faudroit avoir les mêmes yeux, les mêmes organes, les mêmes paſſions, les mêmes opinions. — L'homme ne peut être heureux ſans la vertu. Il eſt vrai qu'elle eſt preſque par-tout haïe, perſécutée, opprimée; mais l'homme de bien n'ambitionne ni les ſuffrages ni les récompenſes de nos ſociétés vicieuſes. Cependant, quand nous diſons que la vertu eſt ſa propre récompenſe, nous voulons ſimplement annoncer qu'elle le ſeroit dans une ſociété

bien conſtituée. Dans ce monde dépravé, on eſt forcé de montrer aux hommes, dans une autre vie, les récompenſes de la vertu, que tout leur rend haïſſable dans celle-ci. Le ſeul bien ſur lequel l'homme vertueux peut compter, eſt la ſatisfaction intérieure, ou le temoignage de ſa bonne conſcience.

REMARQUES. 1°. *Si Dieu n'exiſte pas*, dit Rouſſeau, *il n'y a que le méchant qui raiſonne.* On doit être curieux de voir comment l'Auteur tâchera de prouver le contraire, & de montrer que la morale ne ſouffre aucune atteinte des principes du matérialiſme.

Il eſt impoſſible, dit-il, *que les mêmes objets puiſſent plaire à tous les hommes, ou qu'un même bonheur puiſſe leur convenir à tous.* Il remarque que cette différence des goûts réſulte de celle des tempéramens, de l'organiſation, des forces, des idées, des opinions, des habitudes, enfin d'une infinité de circonſtances, ſoit phyſiques, ſoit morales.

Il s'enſuit que perſonne ne peut être le juge de ce qui peut contribuer à la félicité de ſon ſemblable. L'Auteur prétend que, pour juger du véritable intérêt d'un autre, ou de ce qu'il regarde comme néceſſaire à ſa félicité, il faudroit avoir les mêmes yeux, les mêmes organes, les mêmes paſſions, les mêmes opinions.

Ces principes, duement développés, ſont la vraie baſe de la morale. Voilà qui eſt difficile à comprendre. L'intérêt de l'avare eſt d'amaſſer des richeſſes; celui du prodigue eſt de les diſſiper; l'intérêt de l'ambitieux eſt d'obtenir du pouvoir, des titres, des dignités; celui du ſage modeſte eſt de jouir de la tranquilité; l'intérêt du débauché eſt de ſe livrer ſans choix à toutes ſortes de plaiſirs; celui de l'homme prudent eſt de s'abſtenir de ceux qui pourroient lui nuire; l'intérêt du méchant eſt de ſatisfaire ſes

paſſions

paſſions à tout prix; celui de l'homme vertueux eſt de mériter, par ſa conduite, l'amour & l'approbation des autres. Mais quel eſt donc le *veritable intérêt* de l'homme? En quoi conſiſte le vrai bonheur? Plaiſante queſtion dans le ſyſtême du matérialiſme! La nature fait chacun tel qu'il eſt, & il y a autant de véritables intérêts, qu'il y a de différentes organiſations: c'eſt mettre en queſtion, quelle eſt la meilleure nourriture pour les animaux en général. L'homme de bien, qui prétend que le ſage eſt le ſeul heureux, & que le méchant méconnoit ſes véritables intérêts, reſſemble à une brebis qui croit le lion malheureux, parce qu'au lieu de brouter de l'herbe comme elle, il ſe nourrit de chair. Il eſt impoſſible que le même bonheur puiſſe convenir à tous; & pour juger de celui de mon ſemblable, il me faudroit avoir ſes yeux, ſes organes, ſes paſſions & ſes opinions; en un mot, il faudroit être lui-même. Pour être heureux, il faut à un Alexandre des empires détruits, des nations baignées dans le ſang, des villes réduites en cendres; à un Diogène il faut un tonneau, & la liberté de paroître bizarre. Lequel des deux eſt le plus ſage? Lequel eſt dans l'erreur? Aucun. Si Alexandre avoit l'organiſation de Diogène, il ſeroit philoſophe cynique, & ne verroit dans le fils de Philippe que le fou de Macédoine; ſi Diogène étoit organiſé comme Alexandre, il auroit l'imagination enflammée d'un conquérant & il trouveroit ſon bonheur à ravager la terre. Mais Alexandre n'auroit-il pas été plus heureux, s'il s'étoit contenté de gouverner paiſiblement ſon royaume paternel, & de faire du bien à ſes ſujets? Non. Ce bonheur n'étoit point analogue à ſes organes, à ſon tempérament, à ſa nature individuelle; il ne l'auroit jamais goûté. Vouloir qu'un Alexandre ſoit un Titus, un Marc-Aurèle, c'eſt exiger du poirier qu'il porte des roſes, c'eſt dire que le loup devroit cher-

cher ſa félicité dans une paix perpétuelle avec tous les autres animaux.

L'homme ne peut être heureux ſans la vertu. Nous venons de voir combien ce bel axiome eſt abſurde dans la bouche d'un matérialiſte. Si la nature vous a fait le préſent funeſte d'un ſang trop bouillant, d'une imagination trop active, des ces deſirs impétueux qu'on ne peut ſatisfaire ſans troubler le repos de la ſociété, peut-on vous dire ſans inconſéquence, que la vertu feroit votre bonheur ? Il eſt naturel que la vertu convienne à un homme organiſé pour elle; mais il eſt tout auſſi naturel qu'une homme différemment organiſé trouve ſon bien-être dans des objets qui déplaiſent à l'homme vertueux. Ce dernier a bien tort de prétendre que le vicieux eſt dans l'erreur, tout comme le méchant ſe perſuade fauſſement que la vertu n'eſt qu'une duperie. Perſonne ne peut être le juge de ce qui peut contribuer à la félicité de ſon ſemblable; chacun vit convenablement à la conſtitution de ſon être; chacun raiſonne bien par rapport à ſa nature individuelle : il eſt impoſſible que le même bonheur convienne à tous.

L'Auteur a donc beau peindre les charmes de la vertu, elle ne peut être chère qu'à ceux qui, par une organiſation particuliere, ſont diſpoſés à la pratiquer; & les autres qui en ſeroient gênés dans l'exercice de leurs paſſions, ne peuvent que la haïr.

J'avoue que, par une ſuite néceſſaire des égaremens du genre humain, la vertu mène rarement aux objets dans leſquels le vulgaire fait conſiſter le bonheur.

Il n'eſt que trop vrai que la vertu, loin de procurer le bien-être à ceux qui la pratiquent, les plonge ſouvent dans l'infortune, & met des obſtacles continuels à leur félicité. L'Auteur convient qu'on la voit par-tout privée de récompenſes, haïe, perſécutée, forcée de gémir de l'ingratitude & de l'injuſtice des hommes. Ce qu'il y a d'inconcevable,

c'eſt que, malgré cet aveu, il prétend que nous puiſions uniquement dans ce monde viſible, les motifs d'être vertueux.

Si le vulgaire fait conſiſter ſon bonheur dans des objets qu'il ne peut ſe procurer que par le vice & le crime, par quel motif devroit-il être vertueux ? L'Auteur ne lui en fournit aucun. Lui dira-t-il que ſes idées ſont fauſſes ? qu'il eſt dans l'erreur ? Il ne pourra le faire ſans oublier ſon propre axiome, que perſonne ne peut être le juge de ce qui peut contribuer à la félicité de ſon ſemblable.

Mais eſt-il bien vrai que ce bonheur, auquel la vertu mène ſi rarement, ne ſauroit être un bien qu'aux yeux du vulgaire ? Etre mépriſé, haï, perſécuté, opprimé, privé de récompenſes, doit être un malheur très-réel pour tout homme raiſonnable, dès qu'il eſt prouvé que rien ne le dédommagera des ſacrifices qu'il a faits à la vertu. L'Auteur ne ceſſe de nous repréſenter ce monde comme un ſéjour où tout conſpire à nous rendre le vice avantageux ; & non-content de montrer à la vertu la perſpective la plus déſolante dans cette vie, il s'efforce de détruire l'eſpérance de ces biens que la religion lui montre dans l'avenir, les ſeuls capables de la ſoutenir & de la fortifier. C'eſt donc après avoir anéanti tous les attraits de la vertu, qu'il la recommande ; lui qui nous a enſeigné dans un autre endroit de ſon Ouvrage (1) » qu'il eſt inutile & injuſte de de» mander à un homme d'être vertueux, s'il ne peut » l'être ſans ſe rendre malheureux «. Dans ce chapitre-ci, il veut que nous ſoyons vertueux ; quoique, dans le monde actuel, la vertu perſécutée & bannie ne trouve aucun des avantage qu'elle eſt en droit d'eſpérer ; & ailleurs (2) il prétend » que

(1) Chap. IX, pag. 152.
(2) *Ibid.*

» l'homme, dès que le vice le rend heureux, doit » aimer le vice; car, dit-il, dès que l'inutilité & » le crime ſont honorés & récompenſés, quel inté» rêt trouveroit-il à s'occuper du bonheur de ſes » ſemblables, ou à contenir la fougue de ſes paſ» ſions «? Eſt-ce à un Philoſophe de cette école à prononcer ces mots ſacrés, *que ſans la vertu, l'homme ne ſauroit être heureux?*

On eſt tenté de croire que c'eſt par dériſion, quand l'Auteur, après avoir dépeint avec les couleurs les plus vives, l'inutilité & les malheurs de la vertu, prétend *qu'elle eſt ſa propre récompenſe.* La page ſuivante, où l'on trouve le commentaire de cet apophthegme, ne fait qu'augmenter ce ſoupçon. » Quand nous diſons que la vertu eſt ſa propre » récompenſe, nous voulons ſimplement annoncer » que, dans une ſociété dont les vues ſeroient gui» dées par la vérité, par l'expérience, par la raiſon, » chaque homme connoîtroit ſes véritables intérêts, » & ſeroit convaincu que, pour ſe rendre ſolide» ment heureux, il doit s'occuper du bien-être de » ſes ſemblables, & mériter leur eſtime, leur ten» dreſſe & leurs ſecours «. Cela ne dit-il pas clairement que la morale de notre Philoſophe ne convient nullement à un homme vivant dans une ſociété où il y a des vices & des déſordres, & qu'elle n'eſt praticable que dans un monde où tout ſeroit vertueux, & par conſéquent un monde idéal & chimérique?

L'Auteur ne prétend donc point que, dans la conſtitution préſente des choſes, la vertu eſt ſa propre récompenſe, ni en général que l'on y peut compter ſur ſon utilité. Il veut ſimplement annoncer que, ſi tout le monde adoptoit les principes du ſyſtême de la nature, il n'y auroit que des citoyens vertueux, & qu'alors la vertu conduiroit immanquablement au bonheur.

Mais, puiſque nous vivons *néceſſairement* dans un monde où il y a tant de méchans, & où le crime juſtifié & couronné par le ſuccès triomphe inſolemment du mérite & de la vertu qu'il outrage, quel mobile nous reſte-t-il pour bien faire? Que l'Auteur réponde pour nous : » L'on eſt forcé de montrer à » la vertu, dans l'avenir, des récompenſes dont elle » eſt preſque toujours privée dans le monde actuel «. Il ne voit point lui-même d'autre expédient; c'eſt-à-dire, qu'il reconnoit la néceſſité de cette même religion qu'il s'efforce de détruire de fond en comble.

Que ſert-il de dire qu'on n'auroit pas beſoin des motifs de la religion dans une ſociété où chaque homme exerceroit l'art de ſe rendre heureux de la félicité des autres. Sans doute. Mais la queſtion étoit de ſavoir ſi une telle ſociéte eſt poſſible. Faut-il abolir les loix, parce qu'un peuple de ſages n'en auroit pas beſoin ? Il ne s'agit point d'un monde idéal; nous parlons du monde actuel, & celui-là (l'Auteur vient de l'accorder) ne fournit pas aſſez de motifs à un homme raiſonnable pour être vertueux.

La ſeule récompenſe que notre Philoſophe croit pouvoir promettre à l'homme de bien, conſiſte dans la ſatisfaction intérieure & cachée, dont nul pouvoir ſur la terre n'eſt capable de le fruſtrer. A Dieu ne plaiſe que je porte la moindre atteinte à cette divine beauté de la vertu, que l'homme de bien contemple avec un plaiſir raviſſant dans le fond de ſon ame, & qui eſt indépendante de toutes les autres récompenſes ! Oui, la vertu eſt belle par ſa nature, & Platon dit très-bien, qui ſi elle frappoit nos yeux, on auroit des tranſports amoureux pour elle. Mais, hélas ! il faut avoir un cœur pour aimer. Combien d'hommes que ſes charmes n'attirent point ! combien de ces ames groſſieres qui regardent

le ſyſtême du matérialiſme, où il n'y a ni mérite ni démérite, ni honte, ni remords (1).

C'eſt ainſi qu'on nous prouve que l'homme ne peut ſe rendre heureux que par la vertu ; ou plutôt, c'eſt ainſi que l'Auteur nous démontre que le philoſophe athée tombe d'une contradiction dans l'autre, dès qu'il ſe met à moraliſer.

2°. L'Auteur, bien loin d'avoir prouvé l'inutilité de la religion, a montré au contraire que, ſans les motifs religieux, il ſeroit déraiſonnable d'exhorter indifféremment tous les hommes à la pratique de la vertu. » Pour que l'homme fût vertueux, (dit-il » pag 151.) il faudroit que l'opinion publique & » l'exemple lui montraſſent la vertu comme l'objet » le plus digne d'eſtime ; que le gouvernement le » récompensât fidèlement ; que la gloire l'accompa- » gnât *toujours* ; que le crime & le vice fuſſent *con-* » *ſtamment* mépriſés & punis «. Ces conditions ne ſe trouvant point dans ce monde actuel, & ne pouvant s'y trouver, il eſt clair que, ſuivant lui, il eſt inutile & abſurde de nous demander d'être vertueux.

Quelle eſt donc la morale praticable dans ce monde tel qu'il eſt, s'il n'y a après cette vie ni récompenſe, ni punition ; en un mot, ſi le Syſtême de la Nature eſt conforme à la vérité ? En voici un échantillon que je tirerai principalement du chapitre XI, pag. 201 & ſuiv. & qui découle géométriquement des principes de l'Auteur ; au lieu que cette vertu, qu'on nous prêche dans le chapitre XV, en eſt l'inconſéquence la plus bizarre. — N'étant point le maître de ne pas deſirer un objet qui néceſſairement me paroît deſirable, ni de réſiſter à mes deſirs, ni de faire uſage de mon expérience & de ma raiſon, il eſt ridicule de me propoſer des règles de conduite,

(1) Voyez les remarques ſur les chapitres XI & XII.

Je ne puis faire réflexion aux conſéquences de mes actions, lorſque mon ame eſt entraînée par une paſſion très-vive, qui dépend de mon organiſation & des cauſes qui la modifient malgré moi & à mon inſu. Il eſt abſurde de dire qu'il faut contracter l'habitude de mettre un frein à ſes deſirs. Si ma nature n'eſt pas ſuſceptible d'être ainſi modifiée, mon ſang bouillant, mon imagination fougueuſe ne me permettront pas de faire & d'appliquer des expériences bien exactes au moment où j'en ai beſoin. Outre cela, l'éducation, l'exemple, les idées qu'on m'a inſpirées, me font chérir & deſirer les objets que les moraliſtes me défendent. C'eſt en vain qu'ils me diſent que le rang, le honneurs, le pouvoir ne ſont pas toujours des avantages déſirables. Ne vois-je pas mes concitoyens les envier & leur ſacrifier ce qu'ils ont de plus cher? Je ne connois pas de plus grand malheur que de languir dans le mépris & de ramper ſous l'oppreſſion. Vous ne voulez pas que j'aime l'argent, & que je tâche d'en acquérir à tout prix? Eh! tout ne me dit-il pas dans ce monde que l'argent eſt le plus grand des biens, qu'il ſuffit pour rendre heureux? Ne vois-je pas que ceux qui ſe ſont enrichis, même par les moyens condamnés par la morale, ſont chéris, conſidérés, reſpectés? On ne veut pas que je ſois voluptueux. Mais ſuis-je donc le maître de mon tempérament, qui ſans ceſſe me ſollicite au plaiſir? Vous appellez mes plaiſirs honteux; mais dans la nation où je vis, je vois les hommes les plus déréglés au faîte des honneurs, je ne vois rougir de l'adultère, tout au plus que l'époux qu'on outrage; je vois les hommes faire trophée de leurs débauches & de leur libertinage. La vertu ne ſeroit donc dans ce monde qu'un ſacrifice douloureux du bonheur, tandis que le vice & le crime ſont perpétuellement couronnés, eſtimés, récompenſés, & que les plus grands déſordres ne ſont

Comment l'Auteur peut-il dire que nous cherchons un *faux bonheur*, lui qui a ſoutenu dans le chapitre précédent, que perſonne ne peut être le juge de ce qui peut contribuer à la félicité de ſon ſemblable ?

Perſonne n'ignore » que le bonheur de l'homme » ne réſulte jamais que de l'accord de ſes deſirs avec » les circonſtances «. Mais ſi mes deſirs ſont le réſultat néceſſaire des élémens phyſiques de ma conſtitution, & ſi ces deſirs malheureuſement ne s'accordent pas avec les circonſtances où la néceſſité m'a placé, à quoi peut me ſervir la morale de l'Auteur ? De plus on nous dit, dans le chapitre précédent, » que par une loi irrévocable du deſtin, les hommes ſont forcés d'être mécontens de leur ſort «. Il eſt donc impoſſible que nos deſirs s'accordent jamais avec nos circonſtances ; & le bonheur, par conſéquent, eſt en contradiction avec une loi irrévocable du deſtin.

Au reſte, il eſt ridicule de déclamer pompeuſement cette vérité triviale, que pour être heureux, il faut être content de ſon ſort. Perſonne n'en doute. Le bonheur & le contentement ſont ſynonymes ; mais on trouve ſi difficile de ſe donner le dernier, en dépit des circonſtances !

2°. Eſt-il vrai *que les erreurs des hommes ſur ce qui conſtitue le bonheur, ſont la ſource de tous leurs maux ?* Il eſt d'abord clair qu'une grande partie des maux phyſiques qui affligent le genre humain, ſont indépendans de nos ſpéculations, & que par conſéquent on peut être malheureux avec les meilleures idées ſur ce qui conſtitue le bonheur. Le déſaſtre de Lisbonne a été ſans doute un très-grand mal ; mais qui voudra l'attribuer aux erreurs de ſes habitans ? Direz-vous qu'un homme tourmenté d'une maladie douloureuſe, ne pouſſe des ſoupirs, ne gémit, ne crie, que parce qu'il a de fauſſes idées du vrai bonheur ?

Le mal phyſique, en grande partie, n'eſt donc point compris ſous la propoſition générale de l'Auteur. Mais quand même nous le mettrions de côté, je nie encore que tous les malheurs de l'homme viennent de ſes fauſſes idées ſur le vrai bonheur. Tant que l'homme n'eſt pas maître de toutes les circonſtances (& il eſt impoſſible qu'il le ſoit jamais), tout éclairé que vous le ſuppoſerez d'ailleurs ſur ſes véritables intérêts, il y aura toujours un grand nombre de malheureux. Les intérêts des hommes s'entre-choqueront toujours, & dans cette colliſion générale, les uns ſeront arrêtés, les autres détournés de leur direction, & forcés d'aller vers un but qui ne leur convient pas.

Que me ſert-il d'avoir des idées vraies de ce qui conſtitue le bonheur, tandis que les troupes de l'ennemi ravagent mes champs & réduiſent ma demeure en cendres, ou tandis qu'un tyran me charge de fers & me laiſſe pourrir dans un cachot? En ſuis-je moins malheureux?

Ce qu'il y a de vrai dans la thèſe de l'Auteur, c'eſt que dans la pourſuite du bonheur, les hommes ſont très-ſouvent les dupes de l'apparence, ou qu'ils calculent mal leurs véritables intérêts. Mais ce n'eſt point là la ſeule cauſe de nos malheurs.

3°. Notre Philoſophe pouſſe ſa haîne contre la religion, juſqu'à vouloir la faire paſſer pour la cauſe de tous nos maux. » Si nous conſultons l'expérience, dit-il, nous verrons que c'eſt dans les illuſions des opinions ſacrées, que nous devons chercher la ſource véritable de cette foule de maux » dont nous voyons par-tout le genre humain accablé «. Il eſt impoſſible qu'en formant cette accuſation, il ſe ſoit compris lui-même. Quoi, ſans la religion il n'y auroit ni tremblemens de terre, ni orages, ni grêles, ni guerres, ni peſtes, ni famines, ni maladies, ni chagrins! Quoi, ſans la reli-

gion, il n'y auroit plus de paſſions nuiſibles à l'individu & à la ſociété ! On ne trouveroit parmi les hommes ni avarice, ni libertinage, ni intempérance, ni dureté, ni en général aucun vice ! Apparemment que l'Auteur a voulu dire, après tant d'autres Ecrivains, que la religion a cauſé un grand nombre de maux. On peut lui accorder que, de tout tems, on a ſu couvrir du manteau de la religion toutes ſortes de forfaits; que la ſuperſtition eſt un monſtre auſſi hideux que funeſte; que l'idée d'un fanatique perſécuteur & ſanguinaire fait frémir. Mais, quoiqu'il ſe commette des crimes malgré la raiſon, la morale & les loix, en faut-il conclure que la raiſon, la morale & les loix ſont la ſource de nos maux ? Rien de plus injuſte que d'imputer à la religion, en général, les dogmes inſenſés de quelques docteurs myſtiques, la doctrine ſcandaleuſe de toutes les ſuperſtitions, & les paſſions de ceux qui, ſous le maſque de la religion, ſe ſont livrés au crime.

Il n'eſt pas vrai, » que la religion nous enſeigne » que la ſtupidité, le renoncement à la raiſon, » l'engourdiſſement de l'eſprit, l'abjection de l'ame, » ſont de sûts moyens d'obtenir l'éternelle félicité «. Si l'Auteur parle de la religion en général, il ſoutient que la croyance d'un Etre ſuprême, rémunérateur de la vertu ou de la grandeur d'ame, vengeur du crime ou de l'abjection, rend néceſſairement l'homme ſtupide, déraiſonnable & abject, ce qui eſt une contradiction dans les termes. Parle-t-il d'une Secte particulière ? il falloit la nommer & prouver l'accuſation par ſes dogmes. On lui abandonneroit ſans ſcrupule des doctrines nuiſibles à la vertu, ou indignes de la croyance d'un homme ſenſé.

Après la religion, l'Auteur trouve que nos gouvernemens ſont une ſource féconde de nos maux.

Je renvoie le lecteur à ce que j'ai dit ſur cette matière ſous le chap. IX.

En parcourant le tableau de la religion & du gouvernement, tel que l'Auteur nous le trace, on ſe demande ſans ceſſe dans quelle religion il a été élevé, & ſous quel gouvernement il a vécu? Je n'ai point d'idée de cette religion qui, à ce qu'il prétend, nous tient ce langage inſenſé : » Mortels! » vous êtes nés pour le malheur; l'Auteur de votre » exiſtence vous deſtina pour l'infortune; entrez » donc dans ſes vues, & rendez-vous malheureux «. Si des ſuperſtitieux atrabilaires & nourris de mélancolie, ſont allés juſqu'à dire de pareilles horreurs, faut-il les donner pour la croyance des nations? L'Auteur ne voit dans les Chefs des nations que des monſtres infernaux, des méchans privilégiés : d'un autre côté, il nous peint les nations comme un amas de vils eſclaves rampant devant des Deſpotes imbécilles ou furieux, & reſpectant follement les inſtrumens de leur misère. Quelle impreſſion veut-il que de telles déclamations outrées faſſent ſur l'eſprit d'un homme ſenſé? elles ſont trop viſiblement dictées par une imagination échauffée, & ne choquent pas moins la vérité que la décence.

L'Auteur remarque fort bien dans un autre endroit, » qu'aucun gouvernement ne peut ſe flatter » de contenter les fantaiſies inſatiables de quelques » citoyens oiſifs, qui ne ſavent qu'imaginer pour » calmer leurs ennuis «. Quel moyen, par exemple, de contenter la fantaiſie noire d'un Philoſophe de l'eſpèce de notre Auteur?

Il prétend encore que la religion eſt inutile, » parce que ſa voix ne peut ſe faire entendre dans » le tumulte des ſociétés, où tout crie à l'homme » qu'il ne peut ſe rendre heureux ſans nuire à ſes » ſemblables «. Un tel argument prouve avec au-

tant de force que la raiſon eſt une faculté tout-à-fait inutile à l'homme, parce qu'il y a des tems où ſa voix eſt étouffée par les paſſions. Les vaines clameurs de notre Philoſophe, qui nous exhorte tant à être vertueux, ſe feront-elles donc mieux entendre dans une ſociété qui tâche de nous rendre la vertu ſi incommode & ſi haïſſable?

» Dans l'obſervation de leurs devoirs, la religion » ne fit voir aux mortels que le cruel ſacrifice de » ce qu'ils ont de plus cher, & jamais elle ne leur » donna des motifs réels pour faire ce ſacrifice «. Comme ſi l'Auteur avoit inventé un ſeul motif pour la vertu qu'on ne trouve pas dans tous nos traités de morale & de religion. Il n'y a que cette différence que les motifs de l'Athée ſont, ou inſuffiſans, ou inconſéquens à ſon ſyſtême, & que ceux de la religion ſont plus forts & en plus grand nombre.

4°. *Ce n'eſt point la nature qui nous rendit malheureux, c'eſt uniquement à l'erreur que ſont dûs tous nos maux.* Dans le ſyſtême du fataliſme, nos erreurs ſont auſſi-bien l'ouvrage de la nature, que les feuilles des arbres ou la fragilité du verre. Le mal phyſique & le mal moral ſont dûs à la néceſſité des choſes. Nos erreurs ſont les réſultats phyſiques de notre organiſation, & des idées que d'autres nous ont communiquées; ces idées ont encore été les effets néceſſaires de l'organiſation de ceux de qui nous les tenons, & ainſi de ſuite à l'infini. C'eſt un cercle éternel de cauſes & d'effets néceſſaires. Il n'y a donc pas de bon ſens à dire aux mortels, à ces inſtrumens paſſifs entre les mains de la néceſſité: *ce n'eſt point la nature, c'eſt vous qui vous rendez malheureux.*

5°. L'humeur noire de l'Auteur ſe calme pour quelques momens vers la fin du chapitre. Précédemment il n'avoit vu ſur la face de ce globe que des

des monſtres & des malheureux; ici, il nous prie de jetter un coup-d'œil impartial ſur la race humaine, & de reconnoître avec lui qu'on y trouve un plus grand nombre de biens que de maux. Il avoue qu'on voit au moins quelquefois des Souverains animés de la noble ambition de rendre les nations floriſſantes & fortunées. Il nous dit que chaque condition a ſes plaiſirs; que le pauvre lui-même n'eſt point exclus du bonheur; que la nature n'a pas été une marâtre pour le plus grand nombre de ſes enfans; que tout homme eſt heureux en détail, quoiqu'il ne le ſoit pas en maſſe. L'habitude, continue-t-il, nous rend nos peines légères; la douleur ſuſpendue devient une vraie jouiſſance; chaque beſoin eſt un plaiſir au moment où il ſe ſatisfait; l'abſence du chagrin & de la maladie eſt un état heureux dont nous jouiſſons ſourdement & ſans nous en appercevoir; l'eſpérance, qui rarement nous abandonne, nous aide à ſupporter les maux les plus cruels. Il ajoute que, ſi nous étions plus juſtes en nous rendant compte de nos plaiſirs & de nos peines, nous reconnoîtrions que la ſomme des premiers excède de beaucoup celle des derniers.

Pénétrés de la vérité de ces réflexions, nous ne pouvons qu'y applaudir, & nous ne ſommes frappés que du contraſte qu'elles font avec les tableaux effrayans de nos misères que l'Auteur nous a donnés juſqu'ici, & dont il va encore charger les couleurs dans la ſuite.

Nous croyons avec lui que le *ſouverain bien* n'eſt qu'une chimère ſemblable à cette panacée que quelques adeptes ont voulu faire paſſer pour le remède univerſel. Une ſuite non interrompue de plaiſirs eſt incompatible avec nos organes, avec notre deſtination, avec la nature des choſes, avec les intérêts du tout. Mais dès qu'il eſt reconnu que la ſomme des biens ſurpaſſe de beaucoup celle de nos

maux, il eſt inſenſé de dire que l'infortune eſt l'apanage de l'homme, & que ce monde n'eſt fait que pour raſſembler des malheureux.

Impoſons donc un ſilence éternel à ces Philoſophes & à ces Fanatiques, qui exagèrent le nombre & l'intenſité de nos maux, pour nous vendre leurs mauvaiſes drogues, propres plutôt à les aigrir & à les déſeſpérer, qu'à les guérir. L'Auteur a employé la plus grande partie de ſon ouvrage, à repréſenter ce monde comme un cachot effroyable, rempli de bourreaux, d'impoſteurs, de criminels & d'imbécilles. Il faut lire, pour s'en convaincre, dans le livre même, ces déclamations lugubres & énormes qu'il nous a été impoſſible de conſerver dans les précis. Philoſophe ingrat! Médecin aveugle! en détruiſant la religion, & avec elle l'eſpérance, ce baume ſouverain de tous les maux, vous ne faites que rendre nos maladies plus envenimées, plus dangereuſes, plus incurables.

CHAPITRE XVII.

Des idées vraies ou fondées ſur la nature ſont les ſeuls remèdes aux maux des hommes.

PRÉCIS.

LA plupart des préceptes que la religion nous donne, ſont auſſi ridicules qu'impoſſibles à pratiquer. En nous interdiſant les paſſions, elle nous défend d'être hommes. Bien loin de chercher à détruire les paſſions, il faut tâcher de les diriger & de balancer celles qui ſont nuiſibles par celles qui ſont utiles à la ſociété. Il faut corriger les vices des hommes par l'éducation, par l'opinion publique, par le gouvernement. C'eſt alors qu'un bien-être véritable les attachera à la vertu;

mais dans l'état préſent de la ſociété, où tout concourt à nous rendre le vice aimable, la raiſon & la morale ne pourront jamais rien ſur les hommes. — Les ſources principales de nos erreurs ſont les dogmes de l'immatérialité, de la liberté & de l'immortalité de l'ame.

REMARQUES. 1°. On ne peut pas imputer à la religion, ſans la calomnier, qu'elle interdit aux hommes les paſſions. Le précepte d'être impaſſible appartient à la Philoſophie des Stoïciens, & les Docteurs de cette Secte n'ont point appuyé leur morale ſur des principes religieux. Tandis qu'ils regardoient toutes les queſtions ſur la divinité & ſur l'ame, comme indifférentes pour la conduite des mœurs, & qu'ils bornoient toutes leurs vues à l'exiſtence préſente, ils trouvoient des avantages à vouloir détruire en eux-mêmes toute ſenſibilité, à anéantir l'effet de tous les objets extérieurs, & à être exempts du malheur, au prix de n'être affectés d'aucun plaiſir.

La religion, bien loin de donner dans les chimères impraticables des Stoïciens, nous preſcrit la modération de nos deſirs, tâche de diriger nos paſſions, nous avertit de ne point nous laiſſer tromper par les apparences, & ne fait en général qu'ajouter de nouveaux motifs aux préceptes de la raiſon. S'il y a des hommes qui font conſiſter leur vertu à jeûner, à ſe macérer, à s'abſtenir des plaiſirs les plus honnêtes, à fuir la ſociété, à s'infliger des tourmens volontaires, enfin à contredire la nature; ils ſont ou à plaindre comme des gens qui ſe trouvent dans l'erreur la plus déplorable, ou à déteſter comme des impoſteurs.

La religion nous recommande, il eſt vrai, dans de certains cas, des abſtinences, comme des moyens de nous corriger plus facilement de nos défauts;

ou de nous acquitter plus parfaitement de nos devoirs eſſentiels, mais non comme des actions d'un mérite intrinsèque ou vertueuſes en elles-mêmes. La raiſon ne peut point être choquée de cette morale, que les Sages de tous les tems & de tous les pays ont approuvée par leur exemple & par leur doctrine. Vous trouverez parmi les Indiens, les Japonois, les Mahométans, les Juifs & les Chrétiens, des gens qui, d'après leurs ſuperſtitions, offrent à l'Être ſuprême leurs abſtinences & leurs mortifications, comme un équivalent des vertus qui leur manquent, ou comme une réparation des crimes qu'ils ſe reprochent; des gens qui ſe rendent malheureux pour plaire à une Divinité qui les a créés pour le bonheur. Mais cette triſte vérité prouve-t-elle autre choſe ſinon que la ſuperſtition eſt un ſyſtême abominable, auſſi deſtructif du ſens commun que de la religion, auſſi nuiſible à la ſociété qu'à l'individu.

2°. La religion veut que nous réglions nos paſſions. L'Auteur trouve encore que c'eſt un précepte auſſi ridicule qu'impraticable. » C'eſt, dit-il, nous » conſeiller de changer notre organiſation; c'eſt or» donner à notre ſang de couler plus lentement, » à la nature de nos fluides, de s'altérer «. Il ne voit pas que ces objections attaquent en général toute règle de conduite, & que, par conſéquent, elles tendent à détruire la morale du Philoſophe auſſi-bien que celle de la religion. Qu'il eſt donc ridicule à vous de me dire à la fin de ce premier volume : » O homme, ſois tempérant, modéré, rai» ſonnable, — ne ſois point prodigue du plaiſir, » — abſtiens-toi de tout ce qui peut nuire à toi» même & aux autres, — ſois vraiment intelligent, » — ſois vertueux «! Vous voulez donc, tout comme la religion, que je gouverne mes penchans, que je réſiſte aux attraits du vice, que je modère mes

paſſions. Tant il eſt vrai qu'il eſt impoſſible d'être Athée & Moraliſte à la fois.

3°. L'Auteur reproche aux Moraliſtes de n'avoir pas fait attention qu'un Être intelligent ne peut jamais perdre de vue ſon intérêt réel ou fictif, que les deſirs nous ſont naturels, que l'habitude enracine les paſſions, que l'éducation les ſême dans les cœurs, que les vices du gouvernement les fortifie, que l'opinion publique les approuve, que pour rendre l'homme vertueux, il faut lui montrer ſes véritables intérêts attachés à la pratique de la vertu. On nous donne toutes ces remarques pour nouvelles. Il ne tient qu'à nous de croire que notre Philoſophe en eſt le premier inventeur, & de recevoir humblement les reproches amers qu'il nous fait de lui avoir laiſſé la gloire de ces découvertes. Mais y a-t-il donc un ſeul livre de morale où ces mêmes vérités ne ſoient rebattues ſans ceſſe? Y a-t-il un tems où elles aient été ignorées ? La morale vulgaire & la religion ſont-elles en contradiction avec une ſeule de ces réflexions qui ſont vraiment triviales ?

4°. Notre Philoſophe trouve que la morale de la religion eſt impraticable dans un monde où l'homme ſe ſent preſque toujours intéreſſé à être méchant. On pourra donc encore moins pratiquer celle du Syſtême de la Nature, qui nous recommande ſans ceſſe, & avec beaucoup moins de motifs, les mêmes vertus dont la religion nous impoſe le devoir.

Suppoſons qu'il viendra un tems où toutes les vues de la ſocité ſeront guidées par la vérité, par l'expérience & par la raiſon, où tous les hommes ſeront bien élevés, où chacun connoîtra ſes véritables intérêts, où l'on ne verra que de bons exemples, où il ſera impoſſible au vice de proſpérer, où les Chefs des nations récompenſeront toutes les

vertus & puniront tous les vices, où l'opinion publique mépriſera & condamnera toutes les méchancetés, où il faudra être vertueux pour être riche, puiſſant, conſidéré. C'eſt alors, ſuivant l'Auteur, que la morale ne ſera plus une ſcience vague, ſtérile & impraticable. Diſons mieux, que dans un tel monde on n'auroit plus beſoin d'aucune morale, tout comme dans une ſociété où il n'y auroit jamais de maladie, on ſe paſſeroit des Apothicaires & des Médecins. Mais puiſque, ſuivant toutes les apparences, nous ſommes encore bien éloignés de ce ſiècle d'or, quelle morale prêchera-t-on en attendant, dans un monde où l'on ſe ſent ſi ſouvent intéreſſé à être méchant? Exhortera-t-on les hommes à faire ce que leur inſpireront leurs paſſions, leurs habitudes, leurs tempéramens? Dira-t-on à l'ambitieux de briguer les honneurs à tout prix, parce que tout conſpire à les lui montrer comme le comble de la félicité? Conſeillera-t-on au voluptueux de ne point réſiſter au torrent de ſes deſirs, parce qu'il eſt auſſi impoſſible de renoncer à ſes habitudes, que de changer les traits de ſon viſage, ou d'altérer la nature des fluides qui circulent dans ſon corps? Bannira-t-on la vertu de nos cœurs, parce qu'elle eſt ſi ſouvent privée des récompenſes qu'elle étoit en droit d'attendre, & parce que, loin de procurer le bien-être à ceux qui la pratiquent, elle les plonge ſouvent dans l'infortune, & met des obſtacles continuels à leur félicité? Ceſſera-t-on de recommander la modération des paſſions, parce que c'eſt autant qu'ordonner à notre ſang de couler plus lentement?

FIN de la première Partie.

TAYLOR INST. OXFORD

RÉFLEXIONS PHILOSOPHIQUES *SUR LE SYSTÊME* DE LA NATURE.

SECONDE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

Origine de nos idées ſur la Divinité.

PRÉCIS.

Le mal eſt néceſſaire à l'homme, parce que ſans lui il ne pourroit ni connoître ce qui lui nuit, ni l'éviter, ni ſe procurer le bien-être; il ne différeroit en rien des êtres inſenſibles; il ne connoîtroit pas le bien; enfin il ne ſeroit pas homme. — S'il n'exiſtoit point de mal dans ce monde, l'homme n'eut jamais ſongé à la Divinité. L'idée en a été formée dans le ſein des alarmes & des calamités. Plus l'homme eſt ignorant, plus il eſt ſuſceptible de peur. Nos ancêtres

ne connoiſſant que très-imparfaitement les voies de la nature, trouvèrent du ſurnaturel dans tous les phénomènes auxquels leurs yeux ne furent pas accoutumés, ou qu'ils ne purent expliquer par les forces des agens connus. Outre les maux ordinaires, ils éprouvèrent des calamités particulieres ou générales, comme de grandes inondations ou d'autres cataſtrophes qui ont dû répandre la terreur dans leurs eſprits. Ce fut dans ces circonſtances fatales, que les nations ne voyant point ſur la terre d'agens aſſez puiſſans pour opérer de tels effets, & ne pouvant ſoupçonner la nature d'être la cauſe de ſes propres déſordres, portèrent leurs regards inquiets & leurs yeux baignés de larmes vers le ciel, où elles ſuppoſèrent que devoient réſider des agens inconnus, dont l'inimitié détruiſoit ici-bas leur félicité. Nos ancêtres nous ont tranſmis leurs frayeurs, & les idées noires qu'ils ſe ſont faites des cauſes ou des dieux qui les avoient alarmés. On adora d'abord les élémens mêmes, des objets matériels & groſſiers; l'homme rendit enſuite ſes hommages à des êtres préſidans aux élémens. A force de réfléchir, il crut ſimplifier les choſes en ſoumettant la nature entiere à un ſeul agent, à une intelligence ſouveraine, à une ame univerſelle, qui mettoit la nature en mouvement. L'homme s'adreſſa à ces fantômes de ſon imagination, leur parla, chercha à les gagner, implora leur aſſiſtance, voulut fléchir leur colere; & pour y réuſſir, il employa les mêmes moyens dont il ſe ſervit pour appaiſer ou gagner les êtres de ſon eſpèce. Les vieillards furent communément chargés de la réconciliation avec la puiſſance irritée; & c'eſt ainſi que s'établit le ſacerdoce & que ſe forma le culte. — On voit donc que l'ignorance & la peur ſont les ſources des notions religieuſes, & qu'un peu de réflexion eſt capable de nous en déſabuſer. L'ignorance des cauſes naturelles ne nous autoriſe point à recourir à un Dieu, c'eſt-à-dire, à un agent que nous

ne connoiſſons point, & dont juſqu'ici l'on n'a pu nous donner que des idées plus imparfaites que celles de toutes les cauſes naturelles.

REMARQUES. 1°. Si l'idée de Dieu eſt deſtituée de fondement, comment cette chimere s'eſt-elle ſi fortement emparée de l'eſprit humain, qu'elle eſt devenue la croyance des mortels de tous les tems & de tous les lieux ? D'où vient qu'il n'y a aucun peuple connu ſur la terre, ſans en excepter les plus farouches & les plus ſauvages, qui n'ait un culte religieux ? Pourquoi ces notions frappent-elles ſans ceſſe notre eſprit, & pourquoi eſt-il ſi difficile, pour ne pas dire impoſſible, de s'en défaire entiérement ?

Un phénomène auſſi conſtant & auſſi univerſel doit avoir une cauſe uniforme & conſtante. Une opinion qui jouit de la ſanction du genre humain, & qui eſt plus ancienne que tous nos livres & nos monumens, doit être de nature à trouver l'eſprit de l'homme merveilleuſement diſpoſé à la recevoir. L'Auteur ſe propoſe dans ce chapitre, de remonter à la ſource de nos idées ſur la Divinité, & de nous expliquer d'une maniere naturelle, l'origine d'une croyance qui s'eſt répandue ſi univerſellement.

Ce ſeroit proprement à l'hiſtoire, de nous dire quand, & à quelle occaſion, les hommes ont commencé à ſe former la notion d'un être ſuprême. Mais qu'on remonte aux tems les plus reculés, dont la tradition nous a conſervé le ſouvenir, & l'on trouvera toujours le genre humain imbu d'idées religieuſes. Les anciens monumens font mention des inventeurs de différentes eſpeces de culte, des arts & des ſciences ; jamais ils ne nous parlent de ceux qui, les premiers, ont établi l'exiſtence de Dieu. A quelque degré d'antiquité que je m'élève, je trouve cette croyance dans l'eſprit de tous les peuples, & l'hiſtoire ne me montre à cet égard qu'une chaîne de

traditions, dont le commencement ſe perd dans l'obſcurité des tems immémorials.

Il ne reſte donc qu'à faire des conjectures ſur l'origine de la religion. L'Auteur ne paroît pas trop goûter l'opinion de ceux qui regardent le dogme de l'exiſtence de Dieu comme une ruſe de politique, inventée par quelque fourbe adroit, pour tenir les peuples dans la crainte & dans le devoir. Cette ſuppoſition eſt effectivement trop abſurde pour que toute ſa rhétorique eût pu lui donner le moindre air de vraiſemblance (1). Il aime mieux chercher l'origine des idées religieuſes dans la nature de l'homme, & ſur-tout dans l'ignorance & la peur de nos ancêtres. Accoutumé au ton dogmatique, il propoſe comme un fait certain ce qui n'a pour garant que ſa propre imagination. Examinons quel degré de probabilité il a ſu donner à ſa conjecture, qui n'eſt qu'une longue paraphraſe de ce vers de Pétrone :

Primus in orbe deos fecit timor.....

2°. L'Auteur commence par montrer que le mal eſt néceſſaire à l'homme, parce que ſans lui il ne

(1) Tous les Légiſlateurs ont reconnu que la religion eſt d'une néceſſité indiſpenſable pour le maintien de la ſociété. Ils ont vu que les loix ne peuvent punir qu'un petit nombre de crimes ; qu'il ſeroit imprudent, & même impoſſible en grande partie, de ſoumettre tous les vices à leur juriſdiction ; que la légiſlation ſe trouve dans l'impuiſſance de propoſer à l'homme des motifs ſuffiſans pour le déterminer à être conſtamment vertueux. Ils ſe ſont apperçus que le pouvoir des principes religieux ſurpaſſe tout autre pouvoir ; que, pour faire agréer & reſpecter des loix, il faut leur imprimer un caractère ſacré ; enfin, qu'on eſt maître de tous les eſprits, dès qu'on eſt parvenu à ſe faire regarder comme l'organe ou comme l'interprète de la Divinité. La religion fut donc toujours étroitement liée avec la légiſlation. Quelques eſprits ſuperficiels en ont conclu que la premiere n'étoit qu'une invention de politique : c'eſt un mauvais raiſonnement, qui ſuppoſe que celui qui tire parti d'une opinion généralement répandue, eſt l'inventeur de cette opinion.

maintiendroit pas ſon être, & ne différeroit en rien d'une machine inſenſible, ſemblable aux végétaux, & incapable, comme eux, de ſe conſerver. Il remarque fort bien que ſans le mal nous ne pourrions point connoître le bien, & que, reſtant dans une inaction complette, nous ceſſerions d'être hommes.

S'il n'exiſtoit point de mal dans ce monde, dit-il, *l'homme n'eût jamais ſongé à la Divinité.* Cette propoſition, combinée avec ce qui précède, ne préſente aucun ſens. On vient de nous dire que ſans le mal, l'homme ſeroit un automate inſenſible, incapable de penſer, de vouloir & d'agir. On nous aſſure donc ici, *que ſi l'homme eût été incapable de penſer, il n'auroit jamais penſé à la Divinité.* Sans doute; mais cela valoit-il la peine d'être remarqué ?

Apparemment l'Auteur a voulu dire que, dans ce mêlange de biens & de maux que l'homme éprouve dans cette vie, il n'y a que les ſenſations fâcheuſes qui ont fait naître dans ſon eſprit l'idée de la Divinité. Cependant, quelques pages plus bas, il contredit ce même ſentiment, ſur lequel ſe fonde toute ſa conjecture : » Dès qu'une cauſe viſible ou » ſuppoſée affecte l'homme d'une façon agréable, il » la juge bonne & bien intentionnée pour lui; il » juge au contraire que toute cauſe qui lui fait éprou» ver des ſenſations fâcheuſes, eſt mauvaiſe. Il at» tribue des vues, un plan, un ſyſtême de conduite » à tout ce qui paroît produire de ſoi-même des » effets liés, agir avec ordre & ſuite. D'après ces » idées, il aime ou il craint les objets qui l'ont af» fecté ; il s'en approche avec confiance ou avec » crainte. Bientôt il leur parle, il les invoque, *&c.*« Il n'eſt donc pas vrai que ç'ait été toujours dans l'attelier de la triſteſſe, que l'homme malheureux a façonné la divinité. Les biens dont l'homme jouit dans ce monde, ont donc autant contribué à faire naître l'idée d'un agent inconnu & de ſon culte,

que les maux dont il eſt affligé. L'amour a par conſéquent autant de part à l'origine de la religion, que la crainte.

Les premiers habitans du globe, tels que notre Philoſophe les imagine, furent d'autant plus ſuſceptibles d'effroi, qu'ils furent plus ignorans & plus dépourvus d'expérience. Tout leur parut inuſité, étrange, contraire à l'ordre des choſes. Aſſiégés d'une foule de maux, effrayés par des éclipſes, des comètes & des météores, éprouvant des calamités, ſoit générales, ſoit particulieres, & ne voyant point ſur la terre d'agens aſſez puiſſans pour opérer des effets qui troubloient leur bonheur d'une façon ſi marquée, ils porterent leurs regards inquiets & leurs yeux baignés de larmes vers le ciel, où ils ſuppoſerent que devoient réſider des agens inviſibles, dont l'inimitié détruiſoit ici bas leur félicité.

L'Auteur explique cette marche de l'eſprit des premiers humains, par la maniere de penſer que nous trouvons par-tout dans le vulgaire ignorant. Il eſt vrai que celui-ci voit du merveilleux & du ſurnaturel dans tous les objets auxquels ſes yeux ne ſont point accoutumés, ou dans toutes les cauſes inconnues qui agiſſent avec une force dont il n'imagine pas que les agens connus puiſſent être capables. Mais on auroit dû faire attention à la grande différence qu'il y a entre ces deux cas. La ſuperſtition du vulgaire eſt la crainte mal réglée de la Divinité, dont il ſuppoſe l'exiſtence; au lieu que dans les premiers hommes, la ſuperſtition auroit été l'effet de la crainte. On conçoit qu'un peuple ignorant ou ſauvage peut paſſer du théiſme raiſonnable à la ſuperſtition. Imbu de l'idée qu'il y a un agent inviſible & ſupérieur à la nature, il peut lui attribuer immédiatement tout ce que ſon ignorance lui repréſente comme ſurnaturel; il peut tâcher de lui plaire par des pratiques abſurdes, honteuſes & nuiſibles à la ſociété;

il peut placer des êtres moyens entre Dieu & l'homme, pour en faire des divinités ſubalternes; il peut regarder certains êtres viſibles comme autant de ſymboles ou de gages de l'être inviſible, les diviniſer même, & leur rendre un culte; enfin, il peut corrompre & défigurer de mille manieres l'idée primitive d'un Dieu, idée qui ſert viſiblement de baſe à tout ce que l'ignorance des peuples, la fourberie des prêtres, & la politique, ont pu produire de monſtrueux dans la religion. Tout cela, je le répète, ſe conçoit aſſez facilement. Il n'en eſt pas de même de cette marche inverſe que l'Auteur prête à l'eſprit des premiers habitans du monde. » Nous » ſouffrons; donc il y a un agent inviſible qui nous » envie notre félicité «. Quelqu'idée que je me faſſe de ces premiers hommes, je ne puis imaginer qu'ils aient pu ſuivre cette maniere d'argumenter.

Suivant l'Auteur, ils n'ont tiré aucune conſéquence de tous les avantages de leur exiſtence; ils les attribuerent ſimplement à la nature. Pour ce qui eſt des maux, & ſur-tout des grandes calamités, ils n'en purent ſoupçonner la nature, ne trouvant pas ſur la terre, des agens aſſez puiſſans pour opérer ces effets, & ne croyant pas que la nature pût être l'Auteur & le complice du déſordre qu'elle éprouve elle-même.

Il falloit, avant toute autre choſe, nous expliquer ce que c'étoit que la *nature* dans l'eſprit de ces premiers hommes. Cette nature perſonnifiée, cet être abſtrait, ou plutôt cet être de raiſon, ſur lequel notre Philoſophe accumule tant d'abſurdités, eſt une production de métaphyſique, & ne peut être la notion d'un ſauvage ignorant & groſſier. C'eſt un mot vague, ou, ſi l'on veut, une déeſſe, que des ſophiſtes ont voulu mettre à la place de Dieu. Les premiers hommes ont-ils nommé *nature*, l'aſſemblage de toutes les matieres & de tous les mouvemens qu'on voit dans l'univers ? Mais alors il eſt ridicule

de leur faire conclure que la nature ne peut être ni l'Auteur ni le complice des déſordres qu'elle éprouve elle-même. Un tel raiſonnement ſuppoſeroit qu'ils ont regardé la nature comme une perſonne intelligente, qui ne ſeroit pas aſſez imbécille pour déranger l'ordre qui lui convient, & pour ſe faire ſouffrir elle-même. Ils auroient donc déifié la nature ; ils lui auroient prêté une volonté, de l'intelligence, du deſſein, des projets, *&c.* avant que d'avoir formé la notion d'un Dieu. Suppoſant, je ne ſais pourquoi, que les vues de la nature ne pouvoient être que bonnes, & éprouvant néanmoins toutes ſortes de maux, ils placerent dans le ciel un être mal-faiſant, dont l'occupation étoit de contrarier la félicité des mortels. On diroit, en conſidérant l'enſemble de ces conjectures, que l'Auteur, au lieu d'expliquer l'origine de nos idées ſur la Divinité, a voulu montrer comment les hommes auroient pu tomber dans le manichéiſme : ce qui pourtant n'a point été ſa véritable intention.

» Sur quelque partie de notre globe, continue-t-» il, que nous portions nos regards, nous voyons » que par-tout les peuples ont tremblé ; & que c'eſt » en conſéquence de leurs craintes & de leurs mal-» heurs, qu'ils ſe ſont fait des dieux nationaux, ou » qu'ils ont adopté ceux qu'on leur apportoit d'ail-» leurs. L'idée de ces agens ſi puiſſans fut toujours » aſſociée à celle de la terreur. — L'idée d'une Divi-» nité réveille toujours des idées affligeantes «.

Toute cette explication eſt démentie par un grand nombre de faits. On ſait que preſque tous les dieux nationaux des Egyptiens, des Grecs & des Romains, furent des hommes dont l'apothéoſe, au lieu d'être l'ouvrage de la frayeur, a été le fruit de l'admiration & de la reconnoiſſance. Dans toutes les ſuperſtitions dont nous avons connoiſſance, la plus grande partie des divinités ne ſont que des génies bienfai-

ſans; & loin d'en faire les ennemis de la félicité humaine, on ſe met ſous leur protection contre les injures de la nature, on les regarde comme la ſource de tous les bons ſuccès. Il eſt très-faux que l'idée de tous ces agens ait été aſſociée à celle de la terreur, & que leur nom ait toujours rappellé à l'homme ſes propres calamités, ou celles de ſes ancêtres. Quelle frayeur excita, par exemple, l'idée de Cérès, de Vénus, de Bacchus, de Minerve, *&c ?* Quelle calamité paſſée rappella à l'Egyptien le nom d'Iſis, dont le culte s'eſt répandu dans tout l'occident, & qui avoit été une grande & ſage reine ? Plus on remonte dans l'antiquité, moins on trouve que les peuples ſe ſont fait des idées noires de leurs divinités. Preſque toutes leurs fêtes conſiſtoient en réjouiſſances ; & encore aujourd'hui, d'après le récit de tous les voyageurs, les ſauvages de l'Amérique marquent, dans leurs aſſemblées religieuſes, l'excès de leur joie par des danſes & des concerts de muſique.

Quand l'Auteur dit que la notion de Dieu réveille toujours dans l'homme des idées affligeantes, il parle apparemment d'après ſa propre expérience. Il eſt naturel que cette idée, lorſqu'on veut la bannir à tout prix, incommode beaucoup par ſes fréquens retours. On peut préſumer que l'athée, tout en raſſurant les autres, craint de tems en tems, malgré ſes ſophiſmes, que la Divinité n'exiſte ; & ce conflit de penſées ne peut être qu'affligeant. Quoi qu'il en ſoit, il y a une infinité de perſonnes qui prétendent trouver dans l'idée de Dieu, l'unique ſource de leur conſolation & de leur joie, & qui, ſans elle, n'éprouveroient qu'un vuide affreux. De quel droit l'Auteur peut-il révoquer en doute les ſentimens des autres ? Sur quel fondement prête-t-il les ſiens à tout le genre humain ?

Suivant notre Philoſophe, les hommes maltraités de la nature, & ne pouvant la ſoupçonner d'être

l'auteur de ſes propres déſordres, porterent vers le ciel leurs yeux baignés de larmes, & leur imagination y trouva des agens aſſez puiſſans & aſſez malins pour troubler la félicité des mortels. C'eſt-là, dit-il, l'origine des dieux. Peu après il ajoute, » que la » premiere théologie de l'homme lui fit craindre & » adorer les élémens même, des objets matériels & » groſſiers «. Il eſt évident que cette ſeconde hypothèſe eſt incompatible avec la premiere, ſuivant laquelle la premiere théologie de l'homme a été d'adorer des *agens inconnus*, inviſibles, & placés hors de la nature, qui avoit paru trop foible pour opérer des phénomènes ſi effrayans, ou qui, attendu qu'elle en ſouffroit elle-même, n'en pouvoit être ſoupçonnée. A préſent on nous dit tout le contraire. On veut que l'homme ait rendu le premier culte à des *agens connus*, aux élémens, à des objets viſibles, matériels & groſſiers, qui font partie de la nature, ou qui font la nature elle-même.

Si donc les premiers dieux ont été l'eau, le feu, l'air, *&c.* y a-t-il du bon ſens à dire que dès le commencement la notion des ces agens a été aſſociée à celle de la terreur, ou que l'idée d'une divinité a toujours réveillé dans l'homme des idées affligeantes? On ne ſe ſeroit donc formé que des idées noires de l'air? On auroit tremblé à la ſeule penſée du feu? Il ſe ſeroit élevé des ſentimens lugubres dans l'eſprit de l'homme, auſſi ſouvent qu'il auroit entendu prononcer le nom de l'eau, ou de la pluie? C'eſt pourtant ce que l'Auteur prétend, par rapport aux idées que nos ancêtres ont aſſociées à celles de leurs dieux.

Au reſte, cette nouvelle ſuppoſition eſt auſſi peu croyable que la premiere. Il eſt impoſſible de ſe figurer l'homme aſſez ſtupide pour aſſigner à des objets inſenſibles de la puiſſance, de l'intelligence & des qualités morales ſemblables à celles qu'il trouve en ſoi-même. Dès qu'il les croit animés, ce n'eſt plus

à eux que s'adreſſe ſon culte; c'eſt aux cauſes ſecrettes qui les mettent en jeu, ou aux génies qui les préſident.

3°. Il me ſemble qu'il ſeroit aſſez inutile de s'arrêter plus long-tems aux conjectures de l'Auteur, qui ſont déja incohérentes & contradictoires en elles-mêmes. L'objet principal de ſon livre eſt de prouver qu'il n'y a point de Dieu. Peu nous importe dans cette recherche quand & ſur quel fondement les hommes ont commencé à en croire l'exiſtence, puiſque nous ne pouvons le ſavoir poſitivement. Il s'agit d'examiner les preuves qu'on en donne aujourd'hui, & qui ſont indépendantes des idées que peuvent avoir eues nos devanciers. Qu'on raiſonne donc, & qu'on laiſſe-là les fables. Si nos preuves ſont fondées, elles ne le ſeront pas moins, quand même on ne les auroit inventées que depuis hier, & quand même on nous prouveroit (ce qui pourtant ne pourra jamais ſe faire) que les premiers hommes ont adopté ſans aucun fondement raiſonnable, l'exiſtence d'une puiſſance ſupérieure, qui conſerve & dirige l'univers. Puiſque l'évidence des faits nous manque, tenons-nous-en à celle des argumens, & ſi les principes d'où nous partons ne ſont pas les mêmes que ceux d'où ſont partis les premiers habitans de ce globe, n'importe, pourvu qu'ils ſoient ſolides.

4°. Tant que l'Auteur parloit des premiers hommes, il pouvoit leur attribuer toutes ſortes de fauſſes idées & de mauvais raiſonnemens, ſans craindre d'en être démenti. Ce n'eſt plus le même cas, quand, dans la ſeconde partie du chapitre, s'adreſſant à ſes contemporains, il nous prête des idées que nous n'avons point, & ſuppoſe comme avoué, ce dont nous ne conviendrons jamais.

Il prétend que par le mot *Dieu*, nous ne déſi-

gnons que la cauſe la plus cachée, la plus éloignée, la plus inconnue des effets qui affectent nos ſens. Suivant lui, nous ne faiſons uſage de ce mot, que lorſque le jeu des cauſes naturelles ceſſe d'être viſible pour nous. Toutes les fois, dit-il, qu'on nous dit que Dieu eſt l'auteur de quelque phénomène, cela ſignifie qu'on ignore comment ce phénomène a pu s'opérer par le ſecours des forces ou des cauſes que nous connoiſſons dans la nature.

Ce n'eſt point du tout ſur de tels fondemens que nous établiſſons l'exiſtence de Dieu. Nous déſignons par ce mot un Être néceſſaire & intelligent, de qui dépendent tous les autres Êtres; la cauſe première, non-ſeulement des changemens de la nature, mais auſſi de ſon exiſtence & de ſes propriétés. Nous ne diſons point que Dieu eſt l'auteur d'un tel évènement, parce que nous ne ſaurions l'expliquer naturellement: il eſt l'auteur de tout & la cauſe des cauſes les plus connues. Ce n'eſt pas que, ſans admettre ſon exiſtence, nous nous trouvions incapables d'expliquer naturellement tel ou tel phénomène; c'eſt que, ſans lui, nous ne concevons rien du tout. Nous ne prétendons pas ſeulement que nous ignorons comment la matière ſans intelligence, & le mouvement aveugle peuvent produire de l'intelligence & de l'ordre; nous le trouvons contradictoire, & par conſéquent impoſſible. Quand même nous connoîtrions parfaitement les forces de la nature, les propriétés de tous les êtres qu'elle renferme, les effets qui peuvent réſulter de toutes leurs combinaiſons poſſibles, cette connoiſſance, bien loin de nous rendre athées, nous attacheroit d'autant plus fermement à la Divinité, en nous découvrant de jour en jour de nouveaux veſtiges d'une cauſe intelligente, ordonnatrice de l'univers. On peut défier l'Auteur de nommer un ſeul grand Phyſicien athée; & ſuivant ſon aſſertion, on

approcheroit de l'athéiſme, à meſure qu'on avanceroit dans l'étude de la nature.

En bonne phyſique, on explique des phénomènes particuliers par des phénomènes plus généraux, & on ne remonte à la Divinité, que lorſqu'il s'agit de rendre raiſon de l'arrangement du tout & du branle univerſel de la matiere. On n'y donne point la volonté de Dieu pour la cauſe des éclipſes, des différentes ſaiſons, des propriétés de l'aimant, de l'électricité, &c. L'arrangement de notre ſyſtême planétaire, & les forces centrales données, on n'a plus beſoin de recourir à des cauſes ſurnaturelles pour en expliquer les phénomènes. Mais c'eſt préciſément dans ce premier arrangement que le Phyſicien reconnoît l'intelligence de l'Être ſuprême; & plus il étudie les loix de la nature, plus il ſe convainc que ces mêmes loix, faites pour conſerver l'ordre, ſont incapables de le produire. Il ne voit dans l'univers que des impulſions reçues & des impulſions données, des compoſitions & des décompoſitions d'une infinité de différens mouvemens. Mais voyant avec l'Auteur que tous les mouvemens ſont communiqués, il penſe qu'il eſt abſurde de dire comme lui, que le mouvement eſt eſſentiel à la matière. Trouvant de la contradiction à admettre une ſuite infinie d'effets ſans cauſe, il remonte à un premier moteur. La régularité des phénomènes, les rapports directs de toutes les choſes, l'unité de deſſein qu'il obſerve dans toute la nature, ne le laiſſent pas douter de l'intelligence, du pouvoir & de la ſageſſe de la cauſe premiere.

Il ne s'agit point ici de cette phyſique du peuple, qui attribue à des raiſons ſurnaturelles tous les phénomènes dont il ne voit pas la cauſe dans l'enchaînement des forces connues. Ce ne ſont point-là des Phyſiciens; & leur ſyſtême, s'il eſt permis de l'appeller ainſi, ne fait point la baſe de la religion.

Quand on s'eſt engagé à réfuter des Philoſophes, il ne faut pas mettre ſur leur compte les opinions & les erreurs du vulgaire.

Il eſt à propos de finir cette remarque par une réflexion qui ſe préſente ici fort naturellement. L'Auteur ne ceſſe de nous dire que l'ignorance de la nature a donné la naiſſance aux dieux, & que la connoiſſance de la nature eſt faite pour les détruire. Ne s'attendroit-on pas à trouver dans ce Philoſophe un Phyſicien ſupérieur, plus ſavant que tous les contemplateurs de la nature qui l'ont précédé ? Les *Newton*, les *s'Graveſande*, les *Muſchembroek*, les *Haller*, les *Buffon*, les *Bonnet*, & tant d'autres, n'ont jamais fait la moindre découverte contraire à l'exiſtence de Dieu ; & bien loin de la rendre douteuſe, le réſultat de tous leurs travaux n'a fait que la confirmer. Il faut donc que l'Auteur ait acquis des lumières inconnues à tous ces grands hommes, dont les connoiſſances phyſiques n'ont point été aſſez étendues pour les rendre athées. Mais qu'il eſt dommage pour l'avancement des ſciences, des arts & des métiers, qu'il ne nous ait communiqué aucune de ſes découvertes, qui, à juger du ton avec lequel il nous reproche notre ignorance, doivent être auſſi importantes que nouvelles ! Dans tout ſon ouvrage, il n'en paroît aucun veſtige. Au contraire, ce qu'il y a de phyſique eſt tiré des livres élémentaires les plus communs ; on voit même par-tout que l'Auteur, au lieu d'étendre les bornes de cette ſcience, eſt encore bien loin de connoître toutes les découvertes déja faites. Si donc une connoiſſance profonde & ſupérieure de la nature conduit à l'athéiſme, il faut au moins que ce ne ſoit point-là le ſeul moyen d'y parvenir. L'Auteur prouve par ſon exemple qu'on peut devenir athée à beaucoup moins de frais.

CHAPITRE II.

De la mythologie & de la théologie.

PRÉCIS.

Les élémens furent les premieres divinités des hommes ſauvages & diſperſés. Il ſortit dans la ſuite du ſein des nations civiliſées, des perſonnages qui leur apporterent la ſociabilité, l'agriculture, les arts, les loix, les dieux, les cultes & les opinions religieuſes. Ces hommes ſupérieurs fixèrent les divinités nationales, en laiſſant à chaque individu les dieux qu'il s'étoit formés d'après ſes propres idées, ou en leur en ſubſtituant de nouveaux. Pour mieux imprimer leurs leçons dans les eſprits, ils parlèrent à l'imagination de leurs auditeurs. La Poëſie, par ſes fictions, anima & perſonnifia la nature, ainſi que toutes ſes parties : telle eſt la véritable origine de la mythologie. — On n'adora que la nature, & l'on fit le deſtin *de la néceſſité de ſes loix. Le vulgaire s'arrêtoit à l'emblême, aux ſymboles ſous leſquels on lui montroit la nature, ſes parties & ſes fonctions perſonnifiées. Son eſprit borné ne put jamais remonter au véritable ſens qu'on avoit maſqué par des allégories. — Des ſpéculateurs ſubſéquens diſtinguerent la nature d'elle-même, & firent de ſon énergie un être incompréhenſible, qu'ils déſignerent ſous le nom de* Dieu. *Ne voyant point cet être, ils en firent un eſprit, une intelligence, un être corporel. Ils puiſerent en eux-mêmes les idées dont ils revêtirent cette divinité, en lui prêtant leur ame, leurs paſſions & leurs deſirs. — L'idée de l'unité de Dieu fut une ſuite de l'opinion que ce Dieu étoit l'ame de l'univers : cependant ce dogme ne put être que le fruit*

tardif des méditations humaines. Pendant long-tems, la vue des effets oppoſés, & ſouvent contradictoires, qui s'opérérent dans le monde, dut perſuader aux hommes, qu'il y a pluſieurs dieux, & ſur tout des bons & des mauvais. Lors même que les hommes ne reconnurent qu'une ſeule divinité, ils lui ſubordonnerent un grand nombre de dieux ſubalternes ou de puiſſances mitoyennes. A force de méditer, quelques penſeurs parvinrent à n'admettre dans l'univers qu'un ſeul Dieu ; mais dès le premier pas, ils ſe virent obligés de lui donner des qualités contradictoires, incompatibles, diſparates, pour rendre raiſon des contrariétés dont il devoit être l'auteur. On crut trancher la difficulté de l'origine du mal, en créant à Dieu des ennemis, tels que les Titans, ou les anges rebelles, & en rejettant nos maux en partie ſur l'influence de ces eſprits malins, & en partie ſur l'abus d'une liberté chimérique. On prétendit que l'homme étoit capable d'offenſer & de contrarier l'Être tout-puiſſant ; on ſuppoſa que Dieu, pour faire parade de ſa puiſſance, s'étoit fait des ennemis à lui-même, afin d'avoir le plaiſir de les combattre, ſans vouloir ni les détruire ni changer leurs diſpoſitions malheureuſes. Dans tous les pays, on fit adorer aux hommes un Dieu bizarre, injuſte, ſanguinaire & implacable, dont on n'oſa jamais examiner les droits. Si les hommes avoient regardé le bien & le mal comme des effets également néceſſaires de la nature des choſes & de leurs propres inſtitutions, ils n'auroient jamais créé le fantôme de la divinité ; & au lieu d'invoquer un être qui n'exiſte pas, ils ſe ſeroient appliqués à chercher les vrais remèdes de leurs infortunes.

REMARQUES. 1°. Dans la premiere partie, il a paru probable à l'Auteur que l'homme a été formé dans le tems, & que la race humaine eſt origi-

naiſſement une production de notre globe. Ici il nous dit que peut-être il y a eu de toute éternité des hommes ſur la terre, mais qui, en différentes périodes, ont été détruits, ainſi que leurs monumens & leurs ſciences. Ceux, dit-il, qui ſurvécurent à ces révolutions périodiques, formerent à chaque fois une nouvelle génération, & celle-ci retira peu-à-peu de l'oubli les inventions des races premieres.

J'ai remarqué ailleurs qu'une ſuite infinie, qui augmente encore perpétuellement, eſt contradictoire. On doit ſavoir gré à *Cavalieri*, à *Leibnitz* & à *Newton*, d'avoir introduit l'infini dans les mathématiques; les connoiſſeurs ſavent combien cette fiction abrège les expreſſions & les calculs. Cependant, malgré les proteſtations ſolemnelles des inventeurs, il n'y a ſorte d'abus qu'on n'ait fait de ces termes d'*infiniment grand* & d'*infiniment petit*, que tant d'écrivains ont pris pour des réalités, faute d'en comprendre le ſens géométrique, c'eſt-à-dire, le ſeul qu'ils ayent. Ces abus qui rejaillirent ſur les mathématiques même, & les remplirent de nombre d'idées fauſſes & de miſérables jeux de mots (1), ont déterminé quelques Géomètres du premier ordre à bannir de leur ſcience juſqu'au terme d'infini, afin d'éviter par-là ces expreſſions myſtérieuſes qui avoient donné le change à tant de Mathématiciens médiocres, & à tant de beaux eſprits (2).

(1) Voyez, par exemple, la Géométrie de l'infini, par M. de Fontenelle. Elle eſt remplie de jeux de mots fondés ſur des infiniment petits, infiniment plus grands, ou infiniment plus petits que d'autres infiniment petits, & ſur de pareilles abſurdités, dont le ſimple énoncé choque déja le ſens commun.

(2) Je me contente de nommer le *Treatiſe of fluxions*, par Maclaurin, & les *Inſtitutiones calculi differentialis*, de M. Euler. M. d'Alembert a répandu bien des idées lumineuſes ſur ce ſujet dans pluſieurs articles du Dictionnaire Encyclopédique.

Un nombre infini eſt auſſi contradictoire qu'un carré triangulaire, parce que tout nombre, par ſa nature, eſt ſuſceptible d'augmentation. Or, s'il y avoit eu des hommes ſur la terre de toute éternité, le nombre de ceux qui auroient vécu avant nous, ſeroit un nombre actuellement infini, & le nombre des ancêtres de nos ancêtres, à quelqu'époque de l'antiquité qu'on s'arrête, l'auroit toujours été également. Voilà donc, non-ſeulement un nombre infini, mais encore une infinité d'infinités dont l'une ſeroit toujours plus grande ou plus petite que l'autre. La contradiction eſt dans les termes.

Quoique l'Auteur ne trouve rien d'impoſſible dans une ſuite d'hommes ſans origine, c'eſt-à-dire, dans une ſuite infinie de fils ſans pere, il ne peut s'empêcher de reconnoître que notre race actuelle porte pluſieurs caracteres de nouveauté. En effet nous pouvons remonter dans l'hiſtoire à l'invention de preſque tous les arts & de preſque toutes les ſciences, à l'origine des loix & des gouvernemens. Aucun peuple de la terre n'a jamais étendu ſes prétentions à une antiquité éternelle; & quoique tous ayent fort différé en aſſignant la maniere & la date de leur origine, une tradition obſcure mais généale ne les a jamais laiſſé douter de leur commencement.

L'Auteur ſuppoſe donc que le genre humain fut détruit à pluſieurs repriſes par de terribles révolutions phyſiques, & que ceux qui ſurvécurent à ces grands bouleverſemens de la nature, formerent à chaque fois une nouvelle race d'hommes qui, à force de tems, d'expérience & de travaux, retirerent de l'oubli les inventions des races primitives.

Il faut d'abord ſavoir que ces grandes révolutions de notre globe, ces renouvellemens périodiques du genre humain, ſont des hypothèſes purement gra-

tuites, ornées à la vérité par l'imagination brillante des Auteurs célèbres de quelques Romans phyſiques mais deſtituées de tout fondement. Il n'y auroit que trois manieres de les prouver : par les loix de la nature, par l'hiſtoire, par l'analogie des phénomènes que nous voyons aujourd'hui.

Il ne coûte rien à notre Philoſophe de dire que, *ſuivant le cours des choſes*, toutes les parties de notre globe *doivent* être & ſeront encore ſucceſſivement & dans des tems différens, ébranlées, culbutées, altérées, inondées, embraſées. Les Phyſiciens lui auroient de grandes obligations, s'il vouloit leur indiquer les loix de la nature en vertu deſquelles ces ébranlemens, ces culbutes, ces altérations, ces inondations & ces embraſemens doivent arriver. Ces Meſſieurs ſont accoutumés à ne jamais croire ſur parole, & ils s'obſtinent à exiger pour preuves, des obſervations, des raiſonnemens & des calculs. Le ton déciſif n'en impoſe qu'aux ignorans, qui penſent qu'une choſe affirmée ſi hardiment, doit être reconnue pour indubitable. Il eſt à propos de les avertir qu'on défieroit envain l'Auteur d'expliquer, par le cours des choſes, comment & pourquoi notre globe devroit de tems en tems éprouver les cataſtrophes dont il vient de nous parler.

Je me trompe. L'Auteur allègue ſes raiſons dans une note. » Il eſt certain, dit-il, qu'indépendam-» ment des cauſes extérieures qui peuvent changer » la face de notre globe, comme l'impulſion d'une » comète peut le faire, il renferme en lui-même une » cauſe qui peut totalement le changer. Outre le » mouvement diurne & ſenſible de la terre, elle en » a un très-lent & preſqu'inſenſible, par lequel tout » doit changer en elle ; c'eſt le mouvement d'où dé-» pendent les préceſſions des équinoxes, & par le-» quel la terre doit, au bout de pluſieurs milliers » d'années, changer totalement ; & les mers doi-

» vent, à la longue, finir par occuper la place qu'oc-
» cupent maintenant les terres du Continent «.

Nous parlerons des comètes après; ici il faut expliquer à l'Auteur ce que c'eſt que ce mouvement de la terre qu'il cite, & dont il paroît avoir des idées fort incomplettes.

Tout le monde ſait qu'en été le ſoleil monte beaucoup plus au-deſſus de l'horiſon qu'en hiver. On trouve que cette différence des hauteurs va juſqu'à environ 47 degrés, à comparer un ſolſtice avec l'autre; c'eſt-à-dire, que le ſoleil, depuis l'équinoxe du printems juſqu'au ſolſtice d'été, s'élève de 23 degrés & demi au-deſſus de l'équateur, & s'abaiſſe d'autant au-deſſous de l'équateur depuis l'équinoxe d'automne juſqu'au ſolſtice d'hiver. On a reconnu de cette maniere, que l'écliptique ou la route apparente du ſoleil forme un angle de 23 degrés & demi avec l'équateur. Cet angle eſt ce qu'on appelle *l'obliquité de l'écliptique*. Dès le ſeizieme ſiècle il ſe trouva des Savans qui, en comparant les obſervations aſtronomiques de leurs prédéceſſeurs avec celles de leurs jours, ſoupçonnerent que cet angle diminue d'année en année. Cependant, comme cette diminution préſumée ſe trouvoit extrêmement petite, les Aſtronomes douterent pendant long-tems ſi elle étoit réelle, ou s'il falloit mettre la différence ſur le compte du peu d'exactitude que les inſtrumens & la théorie des anciens pouvoient donner à leurs obſervations. Le Chevalier *de Louville* renouvella la diſpute en 1715. Etant allé exprès à Marſeille pour examiner ſi l'obliquité de l'écliptique étoit encore telle qu'elle y avoit été aſſignée par *Pithéas*, environ 2000 ans avant lui; il l'a trouva moindre d'à-peu-près 21 minutes. Il en conclut que la terre, outre les mouvemens annuels & diurnes qu'on lui connoît, en avoit encore un qui la faiſoit tourner ſur elle-même d'un pôle à l'autre. De

ſon hypothèſe & de ſes calculs ; il s'enſuivroit que l'écliptique s'approche de l'équateur environ d'une minute par ſiècle, & que dans 2160000 ans, tous les climats du monde auront été tour-à-tour dans la zone glaciale, dans la zone tempérée & dans la zone torride. Ce n'eſt pas ici le lieu d'entrer dans le détail de tout ce qu'on a écrit pour ou contre le ſyſtême de M. *de Louville*. Je me contente de dire qu'aujourd'hui la variation de l'obliquité paroît indubitable à la plus grande partie des Aſtronomes. M. *de la Lande* (1) l'eſtime de 47 ſecondes par ſiècle, & y reconnoît encore, d'après *Bradley*, d'autres inégalités périodiques. On eſt convenu aſſez généralement d'attribuer ces changemens à l'action des planètes & de la lune ſur la terre. M. *Euler* (2) n'y trouvant rien de régulier, n'en charge que les comètes. Quoiqu'il en ſoit, cette matiere étant enveloppée de tout côté d'hypothèſes & d'incertitudes, eſt une des plus délicates de l'Aſtronomie, & il faudra encore bien des ſiècles pour que l'on puiſſe compter ſur quelque choſe de certain.

Pour revenir maintenant à l'Auteur, il eſt clair qu'il a très-mal compris ce point d'aſtronomie. D'abord ; ſur quel fondement aſſure-t-il que notre globe renferme en lui-même la cauſe du mouvement qui approche inſenſiblement l'écliptique de l'équateur ? Tous les Aſtronomes cherchent cette cauſe hors de notre terre. Enſuite, rien de plus ridicule que la conſéquence qu'il déduit de cette obſervation. Il croit qu'en vertu du mouvement de la terre d'un pôle à l'autre, les mers doivent à la longue finir par occuper la place qu'occupent maintenant les terres du continent. Pour peu qu'on connoiſſe les loix de la gravité, on verra d'abord qu'un

(1) Expoſition du Calcul aſtronomique, pag. 85.
(2) *Theoria Motûs Planetarum & Cometarum.*

tel mouvement ne dérangeroit pas une goutte d'eau. Comment ? un mouvement par lequel la terre tourne une fois autour d'elle-même dans plus de deux millions d'années, feroit ſortir les mers de leurs limites, tandis que ce mouvement rapide par lequel la terre ſe tourne autour de ſon axe dans vingt-quatre heures, laiſſe toujours l'océan dans la même place. Tout ce que le mouvement en queſtion peut effectuer, c'eſt de changer très-inſenſiblement les climats de notre globe, & il eſt évident qu'il n'y a pas-là de quoi ébranler, culbuter, inonder ou embraſer la terre.

Venons aux comètes. Depuis que *Wiſthon* en a donné l'exemple, pluſieurs modernes ſe ſont apperçu qu'il n'y a rien de ſi commode que ces aſtres à queue pour créer, détruire & changer deux mondes à leur fantanſie. L'un d'eux lance des comètes contre le ſoleil, & forme, avec les éclats de l'aſtre du jour, toutes les planètes & leurs ſatellites. Un autre braque ce canon céleſte contre notre globe, caſſe ſa croûte, fait ſortir les eaux ſouterreines de je ne ſais quel abyſme, & cauſe un déluge univerſel. Tantôt on fait paſſer une comète ſi près de la terre, que ſon attraction y produit les plus fâcheux accidens, & en l'approchant de plus près, on noye tout le genre humain dans ſa queue. Tantôt on nous fait enlever notre lune, ou, qui pis eſt, on fait emporter notre terre par une comète, peut-être juſqu'au-delà des étoiles fixes, & on la change en comète elle-même. Une autre fois une comète vient choquer la terre & la briſe en mille pièces, mais la gravité reforme auſſi-tôt de ces débris une ou pluſieurs autres planètes. En demandant cependant à ces Auteurs, ſi, depuis qu'on obſerve le ciel, on a remarqué le moindre changement produit par une comète dans le ſyſtême planétaire, ils vous répondront que non, & vous diront que leurs hypothèſes ne portent que

ſur des poſſibilités. Il ne faut pas croire non plus qu'ils aient calculé la rencontre d'une comète avec la terre, comme on calcule le paſſage des planètes & les éclipſes du tems paſſé & du tems à venir. De toutes les comètes dont on connoît aujourd'hui les orbes & les tems périodiques, il n'y en a aucune qui ait pu être funeſte à la terre, ni qui, pour la ſuite, nous menace de notre deſtruction (1). On ſe tromperoit encore, en s'imaginant que ces Ecrivains ſe donnent la peine d'accorder leurs conjectures avec les loix de la nature, & de diſcuter ſi, en général, elles permettent un choc entre deux corps céleſtes. Pour nous, qui croyons que la route des comètes a été tracée par une main ſouverainement ſage, nous ſommes perſuadés, *à priori*, que le monde n'en a rien à craindre, & que, bien loin d'être des corps deſtructifs, elles augmentent la beauté & l'harmonie de l'univers. Toutes les obſervations ſont d'accord avec cette croyance : qu'on nous donne des preuves du contraire ?

Il reſte encore une autre difficulté. Suivant notre Auteur, il s'eſt toujours trouvé quelques mortels qui ont ſurvécu aux grandes cataſtrophes cauſées ſur notre globe par des comètes. Il auroit fallu expliquer comment, au milieu d'un déſordre des plus affreux, au milieu d'une queue de comète, au milieu des ruines de la terre & de la confuſion des élémens, un ſeul homme ait pu conſerver la vie. On ſait les efforts inutiles qu'a fait l'ingénieux *Wiſthon*, pour ſauver l'arche de Noé, dans les terribles momens où les élémens déchaînés ſe diſputerent l'empire du monde.

(1) Voyez ſur cette matiere les Lettres coſmologiques de M. d'Alembert, ou l'Extrait qu'en a donné M. Mérian, ſous le titre de *Syſtême du Monde*.

Voilà pour les cauſes phyſiques des grandes révolutions qu'a imaginées l'Auteur. Il s'en rapporte auſſi à l'hiſtoire, & nous dit que la tradition de tous les peuples du monde, prouve que toutes les parties de la terre ont éprouvé des déluges en différens tems; chap. I, pag. 10. Il ne lui paroît pas probable que le déluge rapporté par Moyſe ait été univerſel; & s'il l'admettoit pour tel, on auroit raiſon de lui demander pourquoi il refuſe toute croyance à d'autres évènemens racontés par le même hiſtorien. Quoi qu'il en ſoit, les bons phyſiciens conviennent aſſez de regarder un déluge univerſel, tel que celui de Moyſe, comme un phénomène inexécutable, par les loix connues de la nature. Ce fait à part, dans quelle hiſtoire ou dans quelle tradition l'Auteur a-t-il trouvé la trace la plus légère d'une de ces grandes cataſtrophes qui doivent avoir anéanti la portion la plus conſidérable du genre humain, & fait oublier au petit nombre d'hommes qui ſurvécurent à la ruine du monde, les opinions, les ſciences & les arts antérieurs à ces révolutions. Les annales des peuples nous parlent de pluſieurs inondations particulieres, comme de celle de l'Attique du tems d'Ogygès, cauſée par le débordement du lac Copais, de celle de la Theſſalie du tems de Deucalion, & de deux autres mentionnées par Euſebe, d'après d'anciens hiſtoriens, dont l'une a ravagé toutes les plaines de la Syrie, & dont l'autre eſt arrivée du tems de Siſithrus. L'hiſtoire moderne nous en offre de même pluſieurs exemples. La Friſe a été inondée trois fois, en 1164, en 1218 & en 1530, & chaque fois il y a péri pluſieurs milliers d'hommes (1). Mais on voit d'abord que de pareils déſaſtres, au lieu d'influer ſur le total de notre race,

(1) Voyez Buffon, Hiſt. nat. Tom. II, pag. 449.

ne tombent que ſur une très-petite partie du globe ; & qu'ils ſont incapables de produire les effets que leur attribue l'Auteur.

Suppoſons qu'il y ait eu un déluge ou entiérement ou preſqu'univerſel. Il reſte toujours à expliquer comment toutes les eſpèces d'animaux que nous voyons aujourd'hui, ont pu ſe ſauver du naufrage de la terre. Si le déluge avoit épargné une partie du globe, il n'auroit laiſſé vivre que les animaux attachés au climat de cette partie. Pour peu qu'on réfléchiſſe, on y trouvera encore mille autres difficultés (1). L'Auteur ne voudra certainement pas recourir à la maniere dont, ſuivant Moyſe, les animaux ont été conſervés par Noé, & il ne ſaura pas faire voguer l'arche avec ſa nombreuſe cargaiſon ſur les flots. Il faudra donc laiſſer noyer les êtres vivans ; & les

(1) On peut prouver très-aiſément que ſans des moyens ſurnaturels, il eſt impoſſible que des hommes ſe ſauvent d'un déluge univerſel. Les cimes des montagnes ne ſauroient leur ſervir de retraite, parce que plus elles ſont élevées, plus elles ſont ſtériles & inhabitables. Veut-on ſuppoſer que les eaux du déluge n'aient pas été aſſez hautes, à beaucoup près, pour monter juſqu'aux ſommets des montagnes ? Dans ce cas, les grandes élévations convexes de notre globe, comme, par exemple, toute la Tartarie orientale, ſeroient reſtées à ſec ; le déluge n'auroit été rien moins que général ; des peuplades innombrables ne s'en ſeroient pas même apperçus. Alors point de renouvellement de l'eſpèce humaine, point de frayeur capable de faire oublier au genre humain tous les arts, toutes les ſciences, & en général toutes les notions antérieures à ces terribles débordemens. Des eaux aſſez hautes pour couvrir le ſommet des Pyrénées, n'atteindroient pas même le pied du mont Chimboraço, puiſque le vaſte vallon de Quito excède déja en élévation le Canigou & le Pic du Midi. Les écrivains qui prodiguent tant ſes déluges univerſels, devroient ſavoir que, pour effectuer une pareille inondation, il ne s'agit de rien moins que de couvrir toute la ſurface de notre globe, d'une maſſe d'eau haute de 3200 toiſes ; & ils devroient ſe faire expliquer qu'il eſt également impoſſible à la nature de fournir cette énorme quantité d'eau, & de la faire diſparoître après le déluge.

eaux étant deſſéchées, on en formera de nouveaux avec le limon de la terre, imprégné par les rayons du ſoleil. Toute abſurde qu'eſt cette ſuppoſition, nous avons vu dans la premiere partie, que l'Auteur n'en eſt point ſcandaliſé. Il eſt étonnant qu'un Philoſophe capable de digérer de pareilles inepties, ſe mette encore en peine de chercher l'origine des hommes dans l'éternité. Un tas de boue lui ſuffiroit pour produire un être organiſé.

Enfin l'on prétend que la terre n'offre à l'œil d'un ſpectateur attentif, qu'un vaſte amas de débris & de ruines. » Les eaux nous ont laiſſé des preuves frappantes de leur ſéjour, par les coquilles, les dépouilles de poiſſons, les reſtes de corps marins » qu'on rencontre à chaque pas dans les contrées fertiles que nous habitons aujourd'hui «.

Qu'une imagination poétique ou prévenue ne voie ſur notre globe que les ruines d'un ancien monde; que la terre paroiſſe à ſes yeux comme les débris d'une ville foudroyée par le canon; le phyſicien y obſerve un arrangement admirable; & ce qui, aux yeux de l'ignorant, y paroît jetté au haſard, ſe trouve une piece eſſentielle qu'on ne ſauroit déplacer ſans nuire au ſyſtême. Je n'examine pas ici ſi les corps marins qu'on trouve quelquefois dans des endroits éloignés de la mer, prouvent que la terre habitable a été autrefois inondée par l'océan (1). Accordons à l'Auteur, que la mer a autrefois couvert toutes les terres du continent, & qu'elle ne s'eſt retirée que par la ſuite dans le lit qu'elle occupe aujourd'hui. On voit encore tous les jours que la mer, dans certains pays, ſe retire de ſes anciens rivages, & qu'elle regagne ſur d'autres terreins. La géographie

(1) Il y a de bonnes réflexions ſur cette matiere dans la Diſſertation de M. *de Voltaire* ſur les changemens arrivés dans notre globe. Elle eſt inſérée dans la Collection de ſes Œuvres.

nous

nous indique bien des endroits habitables qui ont été autrefois ſous l'eau, & d'autres qui, habités anciennement, ſont inondés aujourd'hui. Mais il faut des ſiècles pour rendre ces changemens bien ſenſibles; & à meſure que l'océan s'étend ſur le domaine du continent, il y ajoute d'un autre côté de ſon propre fond. Le grand inconvénient qui réſulte de cela, eſt que les hommes ſont obligés de bâtir toujours un peu plus loin de la mer, & qu'après des millions d'années ils ſe trouveront, ſans s'en appercevoir, habitans de l'ancien domaine de l'océan. Mais tout cela ne peut ni anéantir ni diſperſer les hommes, ni leur faire oublier leurs opinions, leurs ſciences & leurs arts.

Ce détail ſur les prétendues révolutions du globe, m'a paru néceſſaire pour montrer combien les hypothèſes de mon Auteur ſont ou précaires ou abſurdes. Il eſt vrai qu'elles ne ſont pas de ſon invention. Sans connoître la nature, dont il nous parle ſans ceſſe, il ramaſſe au haſard, & ſans examen, tous les paradoxes qui ſemblent s'accorder avec ſes préjugés, & ce qu'il y met du ſien n'eſt qu'un ton impérieux qu'il eſt bon de réduire à ſa juſte valeur.

2°. Il faut donc obſerver que l'Auteur nomme *les premiers hommes*, ceux qui ont ſurvécu à la derniere de ces grandes cataſtrophes, dont, ſuivant lui, la terre a été & ſera encore pluſieurs fois le théâtre.

Il ſuppoſe que la frayeur leur a fait oublier toutes les opinions, les ſciences & les arts antérieurs à leurs affreuſes aventures, & qu'ils ſont ſortis du déluge auſſi ſtupides & auſſi ignorans que des enfans qui viennent de naître. Cette idée eſt trop ridicule pour que nous nous y arrêtions. Puiſque les conjectures coûtent ſi peu à l'Auteur, il auroit beaucoup mieux fait de dériver les eaux du déluge d'un débordement du fleuve Léthé; au moins auroit-on

pu concevoir alors comment l'inondation avoit pu effacer toutes les idées des mortels.

» Il ſortit du ſein des nations civiliſées, des perſonnages qui apporterent aux hommes diſperſés, groſſiers & ſauvages, la ſociabilité, l'agriculture, les arts, les loix, les dieux, les cultes & les opinions religieuſes «.

Mais comment les nations qui ont civiliſé les autres, ſe ſont-elles civiliſées elles-mêmes ? C'eſt expliquer *idem per idem.*

Qui ſont donc ces grands perſonnages qui apprirent aux peuples diſperſés qu'il y a des divinités, & qui leur inſpirerent les premieres opinions religieuſes ? » Tels ont été, répond l'Auteur, les Bacchus, les Orphée, les Triptolême, les Moyſe, les Numa, les Zamolxis «.

Les différens *Bacchus* ſont des perſonnages trop fabuleux, pour qu'on puiſſe les citer en hiſtoire & en philoſophie. *Orphée* ne fut pas le premier qui introduiſit en Grèce le culte religieux. Il rapporta de ſon voyage d'Egypte quelques divinités, & les ajouta à celles que les Grecs avoient eues avant lui. La Grèce étoit de ſon tems remplie de colonies Egyptiennes qui l'avoient déja infectée de la ſuperſtition de leur pays. Avant leur arrivée, les Pélaſges, c'eſt-à-dire les plus anciens habitans, adoroient des dieux qu'ils ne déſignoient par aucun nom, mais auxquels ils attribuoient l'arrangement & la conſervation de l'univers (1). Dans les myſtères de Meſſene, on chantoit de hymnes compoſées par *Olen*, poëte antérieur à *Orphée* (2). *Triptolême* eſt dans le même cas que les Bacchus. *Moyſe* n'apporta point de nouvelles divinités aux Hébreux, & ne leur enſeigna point une nouvelle religion. Les Iſraélites ne furent point de

(1) Batteux, Hiſtoire des cauſes premieres, pag. 90.
(2) *Idem*, pag. 112. Pauſanias, 9-27.

ſon tems des ſauvages diſperſés. *Numa* ne trouva point dans les Romains un peuple qui adoroit les élémens. Romulus avoit déja été déifié avant lui, & il ne fit que régler le culte de ſa nation. L'hiſtoire de *Zamolxis*, légiſlateur des Scythes, eſt très-incertaine (1). Les Scythes, à cauſe des grands ſervices qu'il leur avoit rendus, lui décernerent les honneurs de l'apothéoſe. Cette conſécration des grands hommes, qui eſt de la plus haute antiquité, prouve ſeule que les peuples ont de tout tems eu l'idée d'un ſéjour céleſte où règne le bonheur ſous l'empire d'un Dieu qui récompenſe l'héroïſme de la vertu.

» Ces hommes donc, dit notre Auteur, civiliſe» rent les nations ſauvages, leur firent rendre un » culte religieux au *grand tout*, à l'*univers*, à la *nature des choſes*. » C'eſt-là, dit-il, la religion la plus » ancienne & la véritable origine de la mythologie. » On perſonnifia la nature, & on l'adora, en l'envi» ſageant ſuivant ſes différentes opérations ou qua» lités «.

Cette ſuppoſition n'eſt pas ſeulement gratuite, mais contraire à des faits & au témoignage de toute l'antiquité. Sans parler d'autres livres où cette matiere eſt traitée, je me contente de renvoyer le lecteur à l'*hiſtoire des cauſes premieres de M. Batteux*, & au *diſcours* du chevalier *de Ramſay ſur la théologie des anciens* (2). On n'y trouvera point conjectures pour conjectures, mais des preuves du contraire, fondées ſur les monumens des tems les plus reculés, & ſur des paſſages formels tirés des plus anciens auteurs.

Les livres des Juifs parlent de la divinité comme nous. L'idée d'un Dieu ſuprême, rémunérateur de

(1) Bruckeri, Hiſt. crit. philoſ.
(2) A la fin des Voyages de Cyrus.

la vertu & vengeur du crime, ſervit de baſe à la théologie payenne. La ſuperſtition eſt un théiſme corrompu, & le théiſme n'eſt point une ſuperſtition purgée & quinteſſenciée par la longueur du tems. L'Auteur nous donne ſans preuves, pour l'état primitif de la religion, ce qu'elle eſt devenue dans la ſuite entre les mains des poëtes & des prêtres payens. Il croit prouver ſon aſſertion en citant des paſſages de Varron, de Cicéron & de Pline, qui diſent que Dieu eſt l'univers. S'agiſſoit-il donc de ſavoir ce qu'ont cru des ſavans de Rome, ou leurs maîtres les philoſophes de la Grèce? Nous parlions des idées du premier âge du monde, & point de celles qu'une métaphyſique raffinée a fait naître dans des tems poſtérieurs. Le même Cicéron prétend (1) que tous les dieux des anciens ont été des fondateurs, des conquérans, ou d'autres grands hommes, & que leur divinité n'étoit que l'ouvrage de la reconnoiſſance des peuples. Pline ne donne point ſa croyance pour celle de l'univers; il dit au contraire, que dans la plus haute antiquité on avoit élevé au rang des dieux les perſonnes qui avoient bien mérité de leur patrie (2). J'ai déja fait remarquer que l'uſage de l'apothéoſe prouve aſſez que le culte religieux ne ſe dirigeoit point à la nature perſonnifiée.

S'il faut citer le témoignage des anciens philoſophes, rapportons, au lieu de mille autres, celui de Plutarque, qui dit: » Qu'il faut prendre garde » de ne pas transformer, diſſoudre & diſſiper la na» ture divine en rivieres, en vents, en végétations, » en formes & en mouvemens corporels; ce ſeroit » reſſembler à ceux qui croient que les voiles, les » cables, les cordages & l'ancre ſont le pilote; que

(1) *De Naturâ Deorum, l. 2 & 3.*

(2) *L. II, cap. 7. Hic eſt vetuſtiſſimus referendi gratiam bene merentibus mos, ut numinibus adſcribantur.*

» le fil, la trame & la navette ſont le tiſſerand.
» — Il n'y a qu'une ſeule intelligence ſouveraine,
» & une même providence, qui gouverne le monde,
» quoiqu'on l'adore ſous différens noms, & quoi-
» qu'elle ait établi des puiſſances inférieures pour
» ſes miniſtres. — Comme l'on dit que celui qui lit
» les ouvrages de Platon, lit Platon; & celui qui
» joue la comédie de Ménandre, joue Ménandre;
» de même les anciens ont appellé du nom de dieu
» les différentes productions de la divinité (1)«.

L'Auteur cite encore pour ſon opinion, comme un argument déciſif, le commencement d'une hymne d'Orphée, adreſſée au dieu Pan, où cette divinité eſt appellée la *nature univerſelle*. Sans diſputer ſur le ſens de ces expreſſions poétiques, je me contente de remarquer deux choſes. 1°. L'autenticité de ce que nous connoiſſons ſous le nom d'*hymnes d'Orphée*, a toujours été très-ſuſpecte. On les attribue, tantôt à quelqu'un de l'école de Pythagore, tantôt à un Platonicien, tantôt à un Juif nommé Ariſtobule (2). Dans l'antiquité même, on a déja douté qu'il ait jamais exiſté un Orphée dans le monde. 2°. On trouve dans ces mêmes hymnes d'Orphée, & ſur-tout dans les opinions que lui attribuent les anciens, des veſtiges non-équivoques du dogme d'un Etre éternel, intelligent & inviſible, qui a fait l'univers & qui le dirige (3).

3°. On avance donc ſans preuves, que la nature & ſes parties diverſes ont été par-tout les premieres divinités des hommes. L'Auteur prétend, d'après le même faux principe, que des ſpéculateurs ſubſéquens crurent avoir fait une découverte importan-

(1) *Plutarchus, de Iſide & Oſir.* Ramſay, l. c.
(2) Bruckeri, Hiſt. crit. philoſ.
(3) Batteux, l. c. Ramſay, l. c. Queſtions ſur l'Encyclopédie, Tom. III, p. 85.

.te, en diſtinguant la nature d'elle-même, & en faiſant de ſon énergie un être incompréhenſible qu'ils appellerent le moteur de la nature, & qu'ils déſignerent par le nom de *dieu*.

Jamais l'homme n'a rendu un culte ni à la matiere ni au mouvement. L'Auteur l'a reconnu lui-même dans le chapitre précédent, où il dit que nos ancêtres maltraités par la nature, ſuppoſerent *aux agens cachés qu'ils croyoient préſider aux élémens*, & l'intention de leur nuire ou de troubler leur félicité. Il ſe ſouvient rarement de ſes propres aſſertions.

4°. Si notre Philoſophe avoit voulu faire attention à la marche naturelle de l'eſprit humain, il auroit facilement trouvé la véritable origine de nos idées ſur la divinité. Il auroit vu que l'homme ne peut pas ſe défendre de juger qu'un arrangement eſt fait à deſſein, lorſqu'il y trouve de l'ordre, de l'harmonie, de la conſtance, des rapports directs & manifeſtes. Il faut à l'athée, de grands efforts de métaphyſique, pour s'oppoſer à cette voix de la nature, qui ſe fait également entendre à l'homme du peuple & au philoſophe. La même diſpoſition naturelle de l'eſprit, d'après laquelle la maiſon annonce un architecte, le tableau un peintre, la montre un horloger, indique à l'homme ému par le ſpectacle de l'univers, l'exiſtence d'une cauſe premiere, intelligente, ſage & libre. Qu'on nomme *populaire*, ſi l'on veut, cette maniere de conclure; elle l'eſt effectivement, puiſqu'elle eſt, pour ainſi dire, inhérente à notre nature. Il y a cette ſeule différence, que le peuple n'héſite pas d'y acquieſcer entiérement, & que les philoſophes cherchent encore d'autres argumens pour prouver l'exiſtence d'un Etre ſuprême.

Mais, me dira-t-on, l'Auteur du Syſtême de la Nature, n'eſt pas moins homme que nous, ne prouve-t-il pas par ſon exemple qu'on peut voir

l'ordre de l'univers, & prétendre qu'il eſt ſans auteur ; qu'on peut croire que les yeux ne ſont pas faits pour voir, l'eſtomac pour digérer, le cœur pour recevoir le ſang des veines & pour le rendre aux artères, la matrice pour recevoir & pour nourrir un fœtus, &c ? Je réponds que cet Auteur ſe perſuade fauſſement de croire ce qu'il avance, & j'en ai ſon propre livre pour garant. Dès les premieres pages, il a perſonnifié la nature, & l'a peu-à-peu revêtue de tous les attributs d'un être intelligent. Il a beau nous prévenir qu'il ne le fait que pour abréger ſes expreſſions, j'oſe lui dire que ce n'en eſt point-là la véritable raiſon. Effacez dans tout ſon livre le mot de *nature*, & ſubſtituez-y *la matiere, les combinaiſons & les mouvemens que nous voyons dans l'univers*, & vous verrez que tout l'ouvrage ne ſera qu'un *non-ſens* perpétuel, & qu'il reſſemblera plutôt aux rêves d'un homme malade qu'aux raiſonnemens d'un philoſophe. L'Auteur a dû le ſentir dès le premier pas. Il lui a d'abord fallu *une perſonne* pour dire quelque choſe d'intelligible ſur les matieres qu'il traitoit, ou pour parler un langage humain. En niant l'exiſtence de Dieu, il diviniſe la nature, lui attribue des intentions, de la bonté, de l'impartialité, &c. & lui adreſſe même de ferventes prieres.

5°. » En faiſant de la Divinité un eſprit ou une » ſubſtance incorporelle, les théologiens en ont fait » un être de raiſon. Aux mots intelligibles de ma» tiere, de nature, de mobilité, de néceſſité, ils ont » ſubſtitué un mot vuide de ſens «.

Je m'en rapporte à ce que j'ai répondu dans la premiere partie. » Si je raiſonne en Phyſicien, dit M. » de Voltaire, je ne trouve ſans un Dieu qu'un aby» me d'incompréhenſibilités. Le mot de nature n'eſt » pour moi qu'un mot ; mais un agent intelligent » me rend raiſon du peu qui eſt à ma portée. Avec

» lui, je conçois quelque choſe; ſans lui, je ne con-» çois rien «. (1)

6°. » L'homme, dit l'Auteur, ne vit & ne verra » jamais dans ſon Dieu qu'un homme; il a fait la » Divinité à ſon image «.

Si l'homme a été le modèle d'après lequel on a formé la notion de Dieu, il s'enſuit au moins qu'on n'a point fait de l'Etre ſuprême *une ſubſtance totalement différente de tout ce que nous connoiſſons.* C'eſt pourtant ce que l'Auteur vient de prétendre.

Diſtinguons : Il n'eſt pas douteux que la notion pure de l'Etre ſuprême, en paſſant par le moule de nos différens tempéramens, ne reçoive toute ſorte d'alliages humains. Il n'y a point de foibleſſes, de deſirs, de paſſions, qu'on n'ait attribués à la Divinité dans des religions établies par des hommes. Des prêtres n'ont que trop ſouvent repréſenté leur Dieu comme une homme dur, cruel, ſanguinaire, capricieux, abſurde dans ſes prétentions, complice de leurs crimes & participant à leurs intérêts. Peut-être n'y a-t-il pas deux individus ſur la terre qui aient préciſément & à la rigueur les mêmes notions des attributs moraux de Dieu, comme en général ces différentes manieres de voir les mêmes objets ont lieu par rapport à toutes les autres choſes. Tout cela eſt de fait, & je ne prétends point diſculper les idées particulieres qu'un tel homme, une telle ſecte, un tel peuple ſe ſont formées de la Divinité. Le raiſonnement général qui prouve l'exiſtence de Dieu, n'en ſouffre aucune atteinte.

Il faut qu'il y ait un être néceſſaire ou éternel, un être qui renferme en lui la raiſon ſuffiſante de tout ce que nous voyons. Voilà une propoſition ſur laquelle l'athée s'accorde avec le théiſte. Suivant l'athée, cet être néceſſaire eſt la nature,

(1) Queſtions ſur l'Encyclopédie; article *Dieu.*

l'univers visible ou corporel ; suivant le théiste, c'est un agent intelligent, ou Dieu. Sans lui, ce dernier ne peut se rendre aucune raison, ni de sa propre intelligence, ni de l'arrangement admirable du monde, ni des fins vers lesquelles il voit tendre toutes les parties dé l'univers. L'existence de cet être intelligent une fois posée, les qualités que lui attribue le théiste philosophe, découlent nécessairement de son essence ; ou il se persuade au moins & tâche de prouver qu'elles en découlent. Pour le réfuter, il faut donc montrer, ou que la notion de l'être nécessaire, intelligent, est chimérique, & alors il ne sera plus question du développement de ses attributs ; ou bien il faut prouver que le théiste tire de fausses conséquences de son principe.

Aux yeux de l'Auteur, Dieu est une chimere, parce qu'il a posé en fait que tout être immatériel est chimérique. J'ai dit dans la premiere partie, pourquoi un esprit est tout au moins aussi compréhensible pour nous que la matiere, & j'ai détaillé les raisons qui nous forcent d'en admettre l'existence.

Nous ne donnons point à Dieu des qualités humaines, mais des propriétés contenues dans la notion d'une être souverainement intelligent. Que le peuple y mêle des foiblesses humaines, que des prêtres aient défiguré cette notion, que des docteurs aient pitoyablement déraisonné sur la nature de Dieu, tout cela prouve-t-il que Dieu n'existe pas, ou qu'on ne peut voir en lui qu'un homme giganteſque & exagéré ?

7°. » L'idée de l'unité de Dieu fut une suite de » l'opinion que ce Dieu étoit l'ame de l'univers «. La preuve ?

» Cependant elle ne put être que le fruit tardif » des méditations humaines «. L'histoire Philosophique la trouve dans toutes les époques auxquelles il lui est possible de remonter.

» A cauſe de tant d'effets oppoſés qu'on vit dans » la nature, on admit pendant long-tems pluſieurs » dieux. Telle eſt ſur-tout l'origine du dogme ſi an- » cien & ſi univerſel des deux principes. Voilà la » ſource des combats que toute l'antiquité ſuppoſe » entre des dieux bons & méchans, entre Oſiris & » Typhon, Oroſmade & Arimane, Jupiter & les » Titans, Jehovah & Satan «.

Si nous en croyons les anciens, la doctrine des deux principes a été poſtérieure à la croyance d'un ſeul agent, & le mauvais principe fut au moins toujours regardé comme ſubordonné au bon. On en trouve les preuves dans l'hiſtoire critique de la Philoſophie par M. *Brucker*. Pour ce qui eſt des combats que l'Auteur ſuppoſe avoir été livrés entre Jehovah & Satan, il ne peut les avoir trouvés que dans Milton.

CHAPITRE III.

Idées confuſes & contradictoires de la Théologie.

PRÉCIS.

Les Théologiens eux-mêmes ont ſenti les difficultés inſurmontables que leur Divinité préſentoit à la raiſon. Ils n'ont pu s'en tirer qu'en défendant de raiſonner, en déroutant les eſprits, & en embrouillant de plus en plus les idées déja ſi confuſes & ſi diſcordantes qu'ils donnoient de leur Dieu. — Les attributs de la Divinité ne ſont que de pures négations des qualités qui ſe trouvent dans l'homme ou dans les êtres qu'il connoît. C'eſt ainſi qu'on dit que Dieu eſt infini, éternel, immuable, immatériel. — Pour le rapprocher de l'homme, on l'a revêtu de qualités

humaines, mais toujours incompatibles avec ſon être. On prétend qu'un pur eſprit eſt le moteur du monde matériel, qu'un être immenſe peut remplir l'eſpace ſans en exclure la nature, qu'un être immuable eſt la cauſe de tous les changemens qui s'opèrent dans le monde, qu'un être tout-puiſſant ne peut empêcher le mal qui lui déplaît, que la ſource de l'ordre eſt forcée de permettre le déſordre. — L'exiſtence du mal dément à chaque inſtant la bonté de Dieu. C'eſt en vain qu'on nous dit que nos maux ne ſont qu'apparens, & qu'il en réſulte toujours le plus grand bien. Un mal, ne nous affectât-il qu'en paſſant, n'en eſt pas moins un mal. On nous allègue la juſtice de Dieu, & l'on prétend que nous ſouffrons en punition de nos mauvaiſes actions. Mais comment le foible mortel pourroit-il offenſer l'Être infini & lui faire éprouver un ſentiment douloureux ? D'un autre côté, la juſtice ſuppoſe une diſpoſition permanente de rendre à chacun ce qui lui eſt dû ; & l'on ne ceſſe de nous dire que Dieu ne nous doit rien. On prétend que la juſtice de Dieu eſt balancée par ſa clémence, ſa miſéricorde & ſa bonté ; mais la clémence ne trouve lieu que lorſque les loix ſont ou défectueuſes ou trop ſévères. Enfin, pour mettre la juſtice de Dieu à couvert, on a inventé le dogme de la vie future. Si l'Être ſuprême ne nous doit rien, ſur quel fondement pouvons-nous eſpérer cette vie ? D'un autre côté, ce ſyſtême ne juſtifie pas la Divinité d'une injuſtice au moins paſſagère. — On prétend que Dieu fait tout en vue de ſa propre gloire. Mais comment cet Être infiniment parfait peut-il être flatté de l'eſtime, des hommages & de l'admiration des hommes ? S'il eſt tant jaloux de ſon honneur, pourquoi ſouffre-t-il que tant d'hommes l'offenſent & le bravent ? — Le ſyſtême de la liberté de l'homme a été imaginé pour laver la Divinité du reproche d'être l'auteur & le complice de tous les crimes. En conſéquence de ce préſent funeſte d'un

Dieu bon, les hommes ſeront éternellement punis pour des délits paſſagers, pour de faux raiſonnemens, pour des erreurs involontaires, pour des paſſions qui leur ſont devenues néceſſaires par leur tempérament, ou par les circonſtances où Dieu les avoit placés. — Un être qui peut tout & qui ne doit rien à perſonne, eſt un deſpote, un tyran, un démon. La religion fonde ſa morale ſur le caractère d'un être ſi peu moral; eſt-il donc étonnant qu'elle ait fait commettre tant d'horreurs ſur la terre?

REMARQUES. 1°. Ces déclamations uſées contre les théologiens, auxquelles l'Auteur revient ſi ſouvent, ne ſauroient être plus mal placées que dans un ouvrage où l'on traite des matieres purement philoſophiques. Le dogme de l'exiſtence de Dieu ſe fonde ſur des raiſonnemens; il s'agit ici d'examiner leur force, & non d'attaquer ni de défendre les docteurs de l'égliſe. Ce n'eſt pas ſeulement leur Dieu que vous combattez, c'eſt auſſi celui de Bacon de Deſcartes, de Leibnitz, de Newton, de Schaftesbury, de Locke, de Wolf, & de tant d'autres *penſeurs* anciens & modernes, qui n'ont jamais défendu de raiſonner, & qui n'étoient pas non plus faits pour ſe le laiſſer défendre.

La diſpute ne roule point ſur des dogmes particuliers; & la croyance d'un être ſuprême s'eſt emparée de l'eſprit humain, comme vous venez de le dire, avant qu'il y eût des prêtres ſur la terre. Après avoir enſeigné que la nature elle-même a empreint l'idée de la Divinité dans le cerveau des premiers hommes, n'eſt-il pas abſurde de dire enſuite que cette même Divinité eſt l'ouvrage des théologiens? D'ailleurs, un fataliſte conſéquent plaindroit ſes ſemblables, & gémiroit de leurs erreurs néceſſaires, ſans jamais s'irriter contr'eux, ni inſulter à leur miſere. Un vrai Philoſophe ne montre point aux

hommes cette aigreur, plus propre à les révolter qu'à les attirer. Les déclamations ne ſont faites que pour dérouter les eſprits : raiſonnons.

2°. L'Auteur nous dira encore plus d'une fois que les attributs de Dieu ſont chimériques, parce qu'on les exprime par des termes négatifs. Nous lui demanderons à notre tour, pourquoi il dit lui-même que la nature eſt *éternelle*, c'eſt-à-dire, qu'elle n'a ni commencement ni fin, ou qu'elle exiſte depuis un tems *infini ?* pourquoi il nous parle ſi ſouvent d'élémens *indiviſibles*, *indeſtructibles*, *immuables ?* enfin, pourquoi il ſe ſert de termes négatifs pour déſigner des choſes très-réelles ? Il faudroit donc auſſi conclure que la nature & les atomes ne ſont rien, puiſque leurs attributs ne ſont que des négations. La vérité eſt, qu'il faut chercher l'affirmation ou la négation dans les idées, & non dans les termes qui ſont très-accidentels, & qui varient d'une langue à l'autre. Si la notion d'un être infini, éternel ou immuable, eſt contradictoire, il faut qu'elle renferme des idées dont l'une affirme ce qui eſt nié par l'autre. Pourquoi l'Auteur ne nous a-t-il pas montré cette contradiction ?

3°. Puiſque nous ignorons tòtalement comment le mouvement ſe produit, il eſt au moins téméraire de prononcer de qui il peut ou de qui il ne peut pas venir. Qu'on m'explique comment ma volonté remue mon bras ; & peut-être ſerai-je alors en état d'expliquer comment la Divinité donne le mouvement aux corps. Porte-t-on quelqu'idée véritable à mon eſprit, en me parlant de forces impulſives, de forces attractrives, de *niſus*, de *conatus*, de *tendance*, & de je ne ſais combien d'autres agens qui, s'ils exiſtent, ne ſauroient certainement être matériels ? Je ſais, parce que je le ſens, qu'un être penſant peut remuer des corps ; mais ni l'expérience ni

le raiſonnement ne m'apprennent ce que c'eſt qu'une force motrice (1).

J'oſe cependant dire qu'il eſt impoſſible que le mouvement ſoit eſſentiel à la matiere, quoique je ne conçoive point comment un être immatériel a pu le lui communiquer. Figurez-vous un atome de matiere, & ſuppoſez qu'il ſoit de ſon eſſence de tendre continuellement à changer de place. Une tendance ſans direction étant une contradiction dans les termes, je vous demande dans quel ſens votre atome tend à ſe mouvoir, en haut ou en bas, à droite ou à gauche ? Vous ne me direz point que cette tendance ſe dirige également vers tous les côtés, puiſque cela eſt encore contradictoire. Un être qui tend vers tous les côtés, ne tend proprement vers aucun; les tendances oppoſées s'entre-détruiſent, & le corps reſte dans un repos éternel. Votre atome a-t-il une tendance vers un côté déterminé ? Suppoſons que par ſa nature il tende d'aller vers la gauche. Il ſe remuera donc de lui-même, par un mouvement ſpontané, vers ce côté; & cette conſéquence eſt encore contraire à vos principes, d'après leſquels il n'y a point de mouvement ſpontané dans la nature.

Vous prétendez dans un autre endroit (2), qu'à ſtrictement parler, tout mouvement eſt une gravitation relative, ou une tendance vers un centre. Cela ne ſe peut point. Si les planètes, outre la tendance vers le centre, n'avoient pas en même-tems une tendance pour s'en éloigner, elles ne pourroient faire aucune révolution autour du ſoleil. On le prouve dans les élémens de la mécanique. Des lecteurs tant ſoit peu initiés dans cette ſcience, ſeront étonnés de vous voir aſſurer (3) que Newton a

(1) Voyez P. I, ch. 2.
(2) P. I, ch. 2, p. 22.
(3) *Ibid.*

trouvé la cauſe du mouvement des corps céleſtes dans la gravitation des uns vers les autres. Il n'y a point de crime de ne pas être au fait du ſyſtême de Newton; mais lorſqu'on ſe mêle d'en parler, il faudroit au moins le connoître.

4°. Nous ne diſons point que Dieu *remplit* l'eſpace; mais nous avouons que la maniere dont il eſt préſent par-tout, eſt inconcevable pour nous. Voyez les deux chapitres ſuivans.

Il n'y a point de contradiction à dire *qu'un être immuable eſt la cauſe de tous les changemens qui arrivent dans l'univers.* On entend par l'immutabilité de Dieu, qu'il eſt indépendant de tout ce qui exiſte hors de lui, & qu'il ne peut rien perdre ni rien acquérir. Cet attribut eſt une conſéquence de la néceſſité de Dieu, & il n'exclut point la mutabilité des choſes qui dépendent de lui, ou dont l'exiſtence n'eſt point néceſſaire.

5°. L'exiſtence du *mal* fournit à l'Auteur une longue déclamation contre la puiſſance & la bonté de Dieu. Semblable à ces ſuperſtitieux atrabilaires, dont il nous a parlé ailleurs, il ne voit dans l'être ſuprême qu'un tyran acharné contre l'eſpece humaine, & toute ſon éloquence eſt employée à charger le tableau de nos miſeres. Voyons ce qu'une philoſophie plus calme peut oppoſer à ces emportemens éloquens: étouffons la voix du murmure, & peſons les plaintes des mortels à la balance de la droite raiſon.

Vous êtes convenu que le mal eſt néceſſaire à l'homme, P. II, ch. 1, p. 3, non-ſeulement par l'eſſence des êtres finis, mais auſſi pour qu'il ſente ſon propre bonheur. Sans le mal, l'homme ne connoîtroit point le bien, il ne jugeroit de rien, il n'auroit ni volonté ni choix, point de motifs pour rien aimer ou rien craindre; il ſeroit un automate inſenſible, il ceſſeroit d'être homme. Otez-nous la

ſenſibilité de notre corps, le ſouvenir des peines paſſées, la ſatisfaction d'avoir vaincu des obſtacles, l'eſpérance d'un meilleur ſort, & vous aurez fermé toutes les ſources de nos plaiſirs. Nous n'aurons plus de beſoins; nous nous trouverons donc dans l'inaction, dans l'apathie, dans l'ennui, dans une langueur mille fois pire que tous nos maux.

Si le mal eſt néceſſaire, il n'eſt plus queſtion de ſavoir s'il doit y en avoir dans le monde; on peut ſeulement demander *combien* il faudroit qu'il y en eût. Vos plaintes ſe réduiſent donc à prétendre qu'il y a plus de maux qu'il n'en faudroit pour animer en nous le goût du plaiſir, & que le tout pourroit être mieux arrangé pour le bonheur des individus.

Vous reconnoiſſez ailleurs (1), qu'en jettant un coup-d'œil impartial ſur la race humaine, on y trouve un plus grand nombre de biens que de maux. Vous dites dans le même endroit, que ſi nous étions juſtes, en nous rendant compte de nos plaiſirs & de nos peines, nous reconnoîtrions que la ſomme des premiers excède de beaucoup celle des dernieres; nous verrions que nous tenons un regiſtre très-exact du mal, & peu exact du bien.

Voilà donc encore la *prépondérance* du bien accordée. » Elle ne ſuffit point, me direz-vous, pour » diſculper la Divinité; il pourroit y avoir encore » moins de maux ſur la terre qu'il n'y en a; & s'il » exiſte un être ſouverainement bon, il auroit dû » nous faire tout le bien poſſible «.

Oui, nous ſommes en droit d'attendre de la bonté de Dieu tous les biens qui peuvent entrer dans la meilleure conſtitution de l'univers. Mais qui de nous oſera décider par l'expérience, que ce grand enſemble, conſidéré dans toute ſon étendue & dans toute

(1) P. I, ch. 16, p. 352.

ſa durée, pourroit être mieux conçu ou mieux arrangé ? Où eſt le mortel qui puiſſe démontrer d'un mal quelconque, que ſon excluſion ne feroit pas perdre au tout un bien plus conſidérable qui ne pourroit pas exiſter ſans lui ? Qui pourra ſe vanter de connoître aſſez parfaitement le ſyſtême du monde, pour oſer prononcer qu'en ôtant ceci, ou en ajoutant cela, il ſeroit meilleur, non-ſeulement pour ce moment, mais auſſi pour la ſuite infinie des ſiècles à venir ?

Je conviens que la ſimple expérience ne nous met pas non plus en état de prouver que le monde, tel qu'il eſt actuellement, ne ſauroit être meilleur. Nous y voyons un mêlange conſtant de biens & de maux. Nous voyons le calme ſuccéder aux orages, la maladie à la ſanté, la paix à la guerre ; la terre produit des alimens & des poiſons ; les hommes nous préſentent le ſpectacle bigarré des vices & des vertus ; ce qui réjouit un individu, plonge ſouvent un autre dans le deuil & la triſteſſe ; il n'arrive point d'événement qui ne ſoit avantageux pour les uns & déſavantageux pour les autres. Aujourd'hui l'un murmure contre la Providence, tandis que l'autre la bénit ; demain, peut-être, le premier ſe plaindra de ſon ſort ; & celui qui s'étoit cru accablé par le malheur, verra qu'il n'a été qu'apparent, & qu'il s'évanouit devant le bonheur, auquel il a dû ſervir de véhicule & de paſſage.

Quel eſt donc le fil qui nous aidera à ſortir de ce labyrinthe ? Le voici. S'il y a un Dieu, tout eſt bien, tout eſt au point de perfection qui lui convient. Un être ſouverainement parfait ne peut ni vouloir ni exécuter que ce qui eſt le meilleur. Dès que je ſuis perſuadé de ſon exiſtence, je m'appuie ſur un rocher contre lequel vont ſe briſer toutes les objections. Il n'y a plus de mal réel dans le monde ; & quand les apparences m'en montrent, j'en accuſe les bornes

de mon esprit, & non l'Auteur de mon existence. La confiance que j'ai en lui n'est point aveugle, quoique j'approuve sa conduite sans la comprendre; je pars d'un point lumineux, de son existence que toute la nature s'empresse à m'annoncer, de sa bonté qui en est une conséquence nécessaire. La thèse *que tout est bien* étant un corollaire de l'existence de Dieu, il est impossible de la prouver à celui qui n'est pas convenu de la proposition principale, & il est injuste d'en demander au théiste une preuve indépendante du principe sur lequel se fonde sa croyance.

Nos véritables maux sont l'ouvrage des hommes, & Dieu n'en est l'Auteur qu'en tant qu'il les a fait libres. Pour les empêcher d'être méchans, devoit-il en faire des végétaux aussi peu capables de vertu que de vice? Devoit-il nous priver de la jouissance de nous-mêmes, du contentement que font naître en nous nos bonnes actions? Pour nous ôter le pouvoir de nous rendre malheureux, devoit-il nous rendre incapables de parvenir au bonheur? » Non, » Dieu de mon ame, s'écrie un Philosophe (1), je ne » te reprocherai jamais de l'avoir faite à ton image, » afin que je puisse être libre, bon & heureux comme » toi «? C'est là la voix de tout homme qui réfléchit sur son être, & qui sait apprécier l'excellence de sa nature.

Il est vrai que vous niez la liberté de l'homme; mais tout votre ouvrage prouve aussi que vous y croyez sans le savoir. Le sentiment en est si vif, si invincible, que vos sophismes ne sont pas venus à bout de l'étouffer dans vous-même; comment pouvez-vous espérer que nous en ayons été convaincus? Vous nous parlez sans cesse comme à des êtres qui ont le pouvoir de faire le bien ou le mal par choix. Toutes vos exhortations, tous les reproches que vous nous faites, tous

(1) Le Vicaire Savoyard.

les conseils que vous nous donnez, ne suppoſent-ils pas des hommes libres ? *L'on ne peut trop le répéter* [ce ſont là vos propres expreſſions (1)], *c'eſt dans l'erreur que nous trouverons la vraie ſource des maux dont la race humaine eſt affligée ; ce n'eſt point la nature qui la rendit malheureuſe.* Vous dites donc en termes exprès, que nos erreurs ne ſont point l'ouvrage de la nature, que c'eſt le mauvais uſage de nos facultés qui nous rend méchans & malheureux, enfin qu'il n'exiſte point d'autre mal que celui que nous faiſons nous-mêmes. Cet aveu nous ſuffit : ſi la nature eſt juſtifiée, ſon auteur le ſera à plus forte raiſon. Impoſons donc ſilence à l'humeur noire qui accuſe la Divinité de nos maux, qui nous perſuade fauſſement que ces maux ſont ſans remèdes, ou que ces remèdes ne ſe trouvent pas entre nos mains : diminuons le nombre de nos erreurs ou de nos vices, & nos calamités diminueront dans la même proportion.

6°. Ces principes poſés, jettons à préſent un coup-d'œil ſur les objections de l'Auteur.

» Dieu, dit-il, n'eſt pas tout-puiſſant, parce qu'il » ne peut empêcher le mal qui lui déplaît «. Nous ne prétendons point qu'abſolument parlant, la Divinité ne puiſſe pas empêcher le mal, mais nous diſons qu'elle ne ſauroit le faire ſans dégrader notre nature, & ſans nous changer en automates, auſſi incapables de faire le mal que de faire le bien.

» Quand même nos maux ne ſeroient qu'apparens, » quand même il en naîtroit toujours du bien, un » mal, pour être paſſager, n'en eſt pas moins un » mal «. Oui : mais quand ce mal paſſager donne lieu à des biens incomparablement plus grands, & qui ſans lui n'auroient pas exiſté, il eſt déraiſonnable de s'en plaindre. Après avoir reconnu que, ſans le mal, l'homme ne pourroit ni connoître ni ſentir le bon-

(1) P. I, ch. 16, p. 346.

heur, eſt-il juſte d'exiger de la bonté de Dieu un monde où il n'y ait pas le moindre mal?

» Pour juſtifier la Divinité, on nous dit qu'elle » eſt juſte, & que nos maux ſont des châtimens in- » fligés pour les injures qu'elle a reçues des hommes. » Ainſi l'homme a le pouvoir de faire ſouffrir ſon » Dieu «. L'homme ne peut faire d'injures à la Divinité, il ne peut l'affliger, la priver de quelque choſe, lui faire éprouver un ſentiment douloureux. Ces expreſſions métaphoriques ſont quelquefois celles du peuple, & de ceux qui ſouvent ſans elles ne pourroient ſe faire comprendre du peuple. Vous n'y inſiſtez que pour jetter du ridicule ſur une matiere qui par elle-même n'en fournit point. Vous dites cent fois dans votre Ouvrage, & vous le dites avec tout l'enthouſiaſme d'un cœur pénétré de cette vérité, que l'homme ne peut être heureux ſans la vertu. Vous tâchez de le prouver par les loix invariables de la nature, par les rapports néceſſaires des êtres moraux. Vous reconnoiſſez que nous ne violons jamais l'ordre impunément, que le malheur eſt naturellement auſſi inſéparable du vice que les ombres le ſont des corps. Eh! nous ne différons donc qu'en ce que vous faites honneur à la nature, de cette même juſtice que nous attribuons à ſon Auteur.

» D'un autre côté, la juſtice ſuppoſe une diſ- » poſition permanente de rendre à chacun ce qui lui » eſt dû; or la Théologie nous répète ſans ceſſe que » Dieu ne nous doit rien «. La juſtice eſt la bonté dirigée par la ſageſſe. Le droit romain la définit autrement; les Théologiens diſent dans un certain ſens, que Dieu ne doit rien aux hommes (1); mais

(1) Dieu agit toujours de ſon propre mouvement; il n'a point de ſupérieur qui l'oblige à agir d'une maniere ou d'une autre; il ne doit rien à perſonne. Ce ſont-là, ſi je ne me trompe, des ſynonymes en Théologie.

tout cela n'empêche pas de dire que Dieu ſe doit à lui-même d'être bon & ſage.

» Nous voyons que ſur cette terre preſque per-» ſonne n'a lieu d'être ſatisfait de ſon ſort. Contre » un mortel qui jouit, on en voit des millions qui » ſouffrent «. Vous vous mettez encore en contradiction avec vous-même. Dans un chapitre de la première partie (1), vous prouvez avec toute la chaleur de votre éloquence, *que la nature n'a fait point une marâtre pour le plus grand nombre de ſes enfans*; que *nul homme n'eſt heureux en maſſe, mais* qu'*il l'eſt en détail*; que *la ſomme de nos plaiſirs excède de beaucoup celle de nos peines*; que *le pauvre lui-même n'eſt pas exclus du bonheur*; enfin, qu'*en jettant un coup-d'œil impartial ſur la race humaine, nous y trouverons un plus grand nombre de biens que de maux*. Comment ſe peut-il qu'il y ait plus d'heureux ſur la terre que de malheureux, & qu'en même-tems, contre un homme qui jouit, il y en ait des millions qui ſouffrent? Il ſemble donc que vos ſentimens n'ont qu'une exiſtence locale, & que vous en changez ſuivant la matiere que vous traitez. Vous voulez bénir la nature, & blaſphémer contre ſon Auteur.

» On nous dit, que la juſtice de Dieu eſt balancée » par ſa clémence. Cependant la clémence n'a lieu » que quand les loix ſont ou défectueuſes ou trop ſé-» vères «. Je m'en rapporte ici à ce que j'ai dit plus haut, à l'égard de la juſtice de Dieu. La bonté, la ſageſſe, la juſtice, la clémence ne ſont point dans la Divinité, des qualités ſéparées qui ſe balancent, ou dont l'une puiſſe déroger à l'autre. Ce ſont des termes différens, pour déſigner la même idée d'un Dieu infiniment parfait, conſidéré relativement aux divers effets de ſa volonté. On s'en ſert en chaire

(1) Chap. XVI.

pour ſe mettre à la portée du peuple, en ſe conformant à ſa maniere de concevoir & de raiſonner.

» Le dogme d'une vie future ne diſculpe point la » Divinité. Elle eſt au moins coupable d'une injuſ» tice paſſagère. Encore ſi elle ne nous doit rien ; » ſur quel fondement pouvons-nous attendre dans » l'avenir un bonheur plus réel & plus conſtant que » celui dont nous jouiſſons à préſent « ?

Vous trouvez injuſte que le ſage ne ſoit pas impaſſible ? Eh ! y auroit-il plus de juſtice à payer la vertu d'avance, à couronner l'athlète avant le combat ?

Il auroit fallu prouver que la ſageſſe de l'Etre ſuprême ne peut avoir aucune raiſon de laiſſer quelquefois ſouffrir l'innocent, & de ſupporter pour un tems le triomphe apparent du crime. Il n'y auroit point de vertu parmi les hommes, ſi toutes nos bonnes actions étoient récompenſées ſur le champ. La vertu eſt l'héroïſme de l'ame : quelle grandeur y auroit-il à bien agir d'une main, & à ſaiſir immédiatement de l'autre le ſalaire de ſon action ? Encore les récompenſes & les châtimens immédiats ſeroient-ils impoſſibles dans cette vie, à moins que la Divinité ne voulût à chaque inſtant ſuſpendre le cours de la nature, & détruire la liberté de l'homme. L'individu eſt fait pour le tout, & le ſyſtême ne doit & ne peut point ſe régler ſur des intérêts particuliers. Dieu n'agit point contre ſa juſtice ; il s'y conforme plutôt, en ſacrifiant une partie du bonheur des individus à la perfection du tout. En ſouffrant pour le bien général, » nous faiſons par l'ordre de » la nature, ce que firent volontairement Codrus, » Curtius, les Décius, les Philènes, & mille autres, » pour une petite partie d'hommes (1) «. Le dogme

(1) J. J. Rouſſeau.

d'une vie à venir nous apprend que tout ſera compenſé, & que l'homme de bien ne peut manquer de jouir du prix de ſes vertus.

» Dieu a, dit-on, créé le ciel, la terre & tous les » êtres qui les habitent, en vue de ſa propre gloire. » Mais comment la Divinité peut-elle être jalouſe » de prérogatives, de titres & de rangs ? Comment » peut-elle être animée du déſir d'être louée « ? Dieu a formé l'homme pour qu'il trouve ſon bonheur dans la contemplation de la ſource de ſon exiſtence. Il s'intéreſſe donc à ce que nous ayons de juſtes idées de ſes perfections, & des devoirs qu'elles nous impoſent. Voilà ce que le théiſte raiſonnable entend par la gloire de Dieu. Ce n'eſt pas à lui de répondre de l'extravagance du ſuperſtitieux, qui fait de Dieu un homme vain & orgueilleux.

» Pourquoi Dieu nous a-t-il fait le préſent funeſte » de la liberté, dont il devoit prévoir que nous pour- » rions abuſer ? N'eût-il pas mieux fait en nous for- » çant de lui rendre nos hommages, & de mériter » par-là un bonheur ineffable « ?

Un bien dont on peut abuſer, mais dont le bon uſage mène infailliblement au bonheur, n'eſt point un préſent funeſte, & ne le devient que par notre propre faute. Qui aura l'ame aſſez baſſe pour reprocher à Dieu de l'avoir placé parmi les êtres intelligens, ou pour regretter la condition des brutes & des pierres ? *Etre forcé de mériter le bonheur* ? Inſenſé ! vous murmurez de ce que Dieu n'a pas fait l'impoſſible.

Il vaudroit ſans doute mieux ne pas exiſter, s'il étoit vrai que Dieu nous réſerve des ſupplices recherchés & ſans fin pour des fautes légères, pour de faux raiſonnemens, pour des erreurs involontaires, pour des paſſions qui ont dépendu du tempérament qu'il nous a donné, ou des circonſtances où il nous

a placés. Il n'y a qu'un fanatique furieux, qui oſe ſouiller de ces horreurs l'idée de l'Etre ſuprême.

» Si Dieu ne nous doit rien, il a le droit d'être » injuſte «. J'ai expliqué précédemment en quel ſens on peut dire que Dieu ne nous doit rien. Il nous doit tout ce qu'on peut attendre d'un être ſouverainement bon & ſage. En nous appellant à l'exiſtence, en nous donnant l'idée du bien, en nous faiſant ſentir le beſoin du bonheur, il nous a promis de nous rendre heureux, & il ſe doit à lui-même de ne point nous tromper. *Le droit d'être injuſte* eſt une contradiction dans les termes; en l'attribuant à l'Etre ſuprême, on dit que Dieu auroit le droit de ne pas exiſter, ou de ne pas être Dieu.

» Les mortels écraſés par la crainte de leur Dieu, » le ſuppoſent le maître de créer le juſte & l'injuſte, » de changer le bien en mal & le mal en bien, le » vrai en faux, la fauſſeté en vérité; ils le font ſu» périeur aux loix de la nature «. Par quelle religion ces ſuppoſitions ſont-elles autoriſées?

» Avec de tels principes, ne ſoyons pas ſurpris » de voir les horreurs que la religion a faites ſur la » terre «.

Vous attaquez dans votre Ouvrage le théiſme; & faute d'en pouvoir démontrer la fauſſeté, vous vous voyez réduit à le calomnier, c'eſt-à-dire, à lui imputer les dogmes & les forfaits de la ſuperſtition qui en eſt la plus cruelle ennemie. Une religion fondée ſur l'exiſtence d'un Dieu tout-puiſſant, rémunérateur de la vertu, n'a jamais produit de mal, & il eſt même impoſſible qu'elle en puiſſe jamais produire. Toutes les mauvaiſes actions en ſont des violations formelles; l'adorateur eſt vertueux à meſure qu'il eſt ſincère dans ſon culte, & éclairé ſur ſa croyance. Eſt-ce à la philoſophie de prétendre que toutes les inſtitutions dont on peut abuſer, & dont

on abuſe effectivement, ſont à rejetter, ſans égard aux avantages infinis que leur bon uſage procure à la ſociété & à l'individu ? Cette même philoſophie condamnera donc auſſi tous les gouvernemens, de quelque nature qu'ils ſoient, toutes les loix, toutes les nourritures ; enfin elle nous défendra de vivre & d'exiſter.

Combattons de toutes nos forces, des fantômes religieux, que des fourbes ou des imbécilles ont élevés ſur les débris de la raiſon humaine. Déteſtons les fureurs ſacrées qui ont tant de fois enſanglanté la terre ; les perſécutions inhumaines qui ont déſolé les nations, en un mot, toutes ces horribles tragédies, où le nom du Très-haut a ſervi de prétexte à des monſtres infernaux ! » La ſuperſtition eſt un ſerpent » qui entoure la religion de ſes replis ; écraſons-lui » la tête, mais gardons-nous bien de bleſſer celle » qu'il infecte & qu'il dévore « (1).

Vous avouez, » qu'un homme ſage, honnête & » ſenſé ne pourra jamais ſe figurer qu'un Dieu puiſſe » être cruel ou déraiſonnable «. Eh bien, cet homme ne ſera donc jamais un fanatique ; il ne verra qu'un fourbe dans tout inſpiré qui, prétendant venir de la part de Dieu, voudra le rendre déraiſonnable ou criminel. Ainſi, lorſque vous dites qu'il n'y a qu'un pas du théiſme à la ſuperſtition, vous prétendez que, pour un eſprit bien fait, il n'y a qu'un pas de cette diſpoſition de l'ame, à n'être ni ſage, ni honnête, ni ſenſé. Il y a l'infini.

(1) Queſtions ſur l'Encyclopédie, Article *Dieu*.

CHAPITRE IV.

Examen des preuves de l'exiſtence de Dieu, données par Clarke.

PRÉCIS.

L'UNANIMITÉ des hommes à reconnoître un Dieu eſt communément regardée comme la preuve la plus forte de ſon exiſtence. On en conclut que l'idée de Dieu eſt innée. Mais ce conſentement univerſel prouve ſeulement que les hommes ont été des ignorans & des inſenſés, toutes les fois qu'ils ont tenté de ſe former l'idée d'un être chimérique; ou bien il prouve que, dans le ſein de l'ignorance, ils ont tous admiré & tremblé. Chacun nous dit qu'il eſt aſſuré de l'exiſtence de Dieu; mais tous avouent qu'on ne peut ni le connoître ni le définir. Pour ſe convaincre que l'idée de Dieu n'eſt point une idée innée, on n'a qu'à conſidérer qu'elle varie d'un ſiècle à l'autre, d'une contrée à une autre, d'un homme à un autre homme, & que même elle n'eſt jamais conſtante dans le même individu. Ce qui prouve encore que cette idée eſt fondée ſur une erreur, c'eſt que les hommes ont perfectionné toutes les ſciences, tandis que la ſcience de Dieu eſt celle qu'ils n'ont jamais perfectionnée. Elle eſt par-tout au même point. D'ailleurs, l'univerſalité d'une opinion ne prouve rien en faveur de ſa vérité. Tous les peuples de la terre ſont imbus des idées de magie, de divinations, d'enchantemens, de préſages, de ſortilèges, de revenans. Avant Copernic, tout le monde crut que la terre étoit immobile. Ces préjugés univerſels en ſont-ils moins des erreurs? — L'exiſtence de Dieu n'eſt rien moins que démontrée. Les Théologiens eux-mêmes n'ont preſque ja-

mais eté d'accord ſur les preuves de ce dogme. D'âge en âge, de nouveaux champions de la Divinité, peu contens des argumens de leurs prédéceſſeurs, en ont cherché de nouveaux. Les penſeurs qui s'étoient flattés d'avoir le mieux démontré ce problême, ont ſouvent été accuſés d'athéiſme. Les plus grands Métaphyſiciens ne ſont jamais parvenus à répondre d'une maniere ſatisfaiſante aux difficultés qu'on leur oppoſe. Ces objections ſont aſſez claires pour être entendues par un enfant, tandis qu'on trouve très-peu de perſonnes capables d'entendre les raiſonnemens d'un Deſcartes, d'un Leibnitz, d'un Clarke, &c. Pour nous convaincre du peu de ſolidité des preuves qu'on nous donne de l'exiſtence de Dieu, nous allons examiner celles du célèbre Clarke, qui jouiſſent de la plus grande réputation (1).

REMARQUES. 1°. Quelque ſyſtême qu'on embraſſe, les difficultés & les queſtions inſolubles ſe préſentent en foule; des myſtères impénétrables nous environnent de toutes parts. L'athée peut faire mille queſtions au théiſte, ſur la nature de Dieu, ſur la création, ſur les voies de la Providence, ſur la maniere donc un eſprit agit ſur la matiere, &c. auxquelles ce dernier ne ſaura répondre que par un aveu de ſon ignorance. Le théiſte à ſon tour embarraſſera ſon adverſaire par l'ordre & l'harmonie qui brillent ſi viſiblement dans l'économie de l'univers, par l'origine des animaux, par l'inertie de la matiere, par l'impoſſibilité que l'intelligence vienne de cauſes non intelligentes, par des queſtions ſur le mouvement, enfin par mille autres difficultés. Tous les deux, ſuppoſé qu'ils ſoient ſenſés & de bonne foi, reconnoîtront l'inſuffiſance de l'eſprit humain, avoueront qu'ils ne ſe ſentent pas faits pour tout comprendre;

(1) Nous donnerons cet examen après.

& ne s'engageront point à rendre raiſon de tout ce qu'on pourroit leur demander.

Répondre à des énigmes par d'autres énigmes, oppoſer des queſtions à des queſtions, voilà le moyen le plus ſûr de perpétuer une diſpute, & de ne jamais fixer le point auquel peut ſe tenir un homme raiſonnable. Si l'athée, par exemple, me demande comment un eſprit agit ſur la matiere, je le prie, au lieu de réponſe, de m'expliquer comment la matiere agit ſur la matiere. Veux-je ſavoir de lui comment la matiere non intelligente auroit pu produire des êtres penſans? Il ne répond pas, mais il me demande comment une ſubſtance intelligente peut donner l'exiſtence à une autre ſubſtance. Cependant, malgré toutes les difficultés que nous nous oppoſons mutuellement, il faut que l'un de nos ſyſtêmes ſoit le vrai, puiſqu'il eſt impoſſible que deux ſyſtêmes contradictoires le ſoient à la fois.

Faut-il ſe laiſſer effrayer par ces queſtions, regarder le tout comme problématique, & s'envelopper dans ce doute opiniâtre, ſur lequel aucun raiſonnement ne peut plus avoir de priſe? D'abord, ce n'eſt point le parti qu'a pris notre Auteur. Jamais Théologien n'a été plus dogmatique ou plus déciſif que lui. Il ne doute de rien, & je ſuis par-là diſpenſé, en le combattant, de parler contre le pyrrhoniſme. Du reſte, comment attaquerois-je des hommes qui font profeſſion de n'avoir aucun principe commun avec nous? Comment raiſonnerois-je contre qui déclare qu'il ne veut point raiſonner? » Le doute » ſur des choſes qu'il nous importe de connoître, » dit Rouſſeau, eſt un état trop violent pour l'eſprit » humain; il n'y réſiſte pas long-tems, il ſe décide » malgré lui de maniere ou d'autre, & il aime mieux » ſe tromper que ne rien croire «.

Imitons dans nos recherches la méthode des Géomètres, dont la ſcience, de l'aveu de tout le mon-

de, eſt la mieux démontrée, & par conſéquent la plus ſûre. Ils poſent des principes dont l'évidence eſt univerſellement reconnue ; fermes & inexorables dans leur marche, ils vont enſuite de propoſition en propoſition, & ſans ſe ſoucier des conſéquences, leur unique ſoin eſt de voir ſi chaque théorême eſt bien lié avec ce qui précède. Les conſéquences deviennent alors ce qu'elles peuvent ; & duſſent-elles choquer mille fois notre imagination ou notre maniere de concevoir, elles n'en ſont pas moins démontrées, parce qu'elles tiennent à toute la chaîne des propoſitions qui les lient avec les premiers principes. Le Géomètre m'aſſure, par exemple, qu'il peut y avoir deux lignes, dont l'une s'approche continuellement de l'autre ſans jamais la rencontrer. La diſtance de ces deux lignes, dit-il, devient moindre dans chaque inſtant ; mais quand même vous les prolongeriez à l'infini, & que ces approches dureroient éternellement, il reſteroit toujours un eſpace qui les ſépareroit. Cette propoſition révolte naturellement mon imagination, qui ne conçoit pas des approches ſans fin ; cependant je ne pourrois la rejetter, qu'avec tout l'enſemble des vérités géométriques, dont elle eſt une conſéquence néceſſaire. Le Géomètre ſe contente de me la prouver directement ; & en dépit de mon imagination, je me trouve forcé de l'admettre, à moins que je ne veuille refuſer mon aſſentiment à ces premiers principes du ſens commun, qui ſont la baſe de la géométrie. Pour nier la poſſibilité des aſymptotes, il faudroit ſe réſoudre à ſoutenir, par exemple, que la partie n'eſt pas moindre que le tout.

Toutes les difficultés imaginables ne ſauroient renverſer une preuve directe. Les objections embarraſſantes prouvent que nous avons des idées fort incomplettes de la choſe démontrée ; elles nous montrent les bornes de notre eſprit, mais non la fauſſeté

de la preuve. Dois-je donc renoncer au théiſme, parce que ce ſyſtême me jette dans un abyſme d'incompréhenſibilités ? Je ne le peux ſans renoncer en même-tems à toutes les notions lumineuſes ſur leſquelles il eſt bâti, & qui ſont enchaînées aux premiers principes de ma raiſon. Et que m'offre-t-on en échange ? Un ſyſtême mille fois plus inintelligible que le mien, des mots pour des idées, & des contradictions ſans nombre.

L'Auteur ſe propoſe dans ce chapitre & dans les ſuivans, de réfuter les preuves que Clarke, Deſcartes, Newton, Mallebranche & d'autres ont données de l'exiſtence & des attributs de Dieu. C'eſt ici la partie de ſon ouvrage qui doit aller le plus directement au but, & qui, par conſéquent, nous importe le plus. Si nos preuves ſe trouvent vicieuſes, l'exiſtence de Dieu eſt encore problématique ; nous n'aurons plus que des difficultés à oppoſer à d'autres difficultés. Je ſuivrai cet examen pied-à-pied d'autant plus volontiers, qu'il eſt plus philoſophique de ſuivre & de peſer des principes, que de ſe perdre dans des déclamations.

Avant d'examiner les preuves de Clarke, notre Philoſophe fait encore une digreſſion, ſur laquelle nous allons jetter un coup-d'œil dans les deux remarques ſuivantes.

2°. Je ne ſache pas que l'unanimité des hommes à reconnoître un Dieu, ſoit communément regardée *comme la preuve la plus forte* de l'exiſtence de Dieu, & encore moins qu'un philoſophe l'ait jamais alléguée en preuve. Ce ſuffrage unanime rend aſſez probable que la croyance d'un Etre ſuprême eſt fondée ſur la nature de l'eſprit humain ; & comme en phyſique on attribue un phénomène général & conſtant à une cauſe uniforme & conſtante, il n'eſt pas ſurprenant que les Philoſophes & les Théologiens aient recherché la ſource d'une croyance auſſi généralement

répandue, & qu'ils aient reconnu la voix de la nature dans la voix du genre humain. Mais il n'eſt pas beſoin d'en conclure que l'idée de Dieu ſoit une idée innée. Voyez le chapitre X. de la premiere Partie, & les deux premiers chapitres de celle-ci.

Aux yeux de l'Auteur, ce conſentement univerſel prouve ſeulement que les hommes ont été des ignorans & des inſenſés, toutes les fois qu'ils ont tenté de ſe faire quelques idées d'un être qu'ils ne purent jamais ſaiſir d'aucun côté. Nous en verrons bientôt des preuves. Il eſt cependant aſſez fâcheux pour l'Auteur, qu'il y ait des Bacon, des Deſcartes, des Locke, des Leibnitz, des Newton, & tant d'autres grands hommes, parmi ces inſenſés & ces ignorans qui ont tâché de ſe faire des idées de Dieu, & qui de plus ont prétendu en avoir quelques-unes.

Il eſt vrai que tous ces hommes, qui croient être aſſurés de l'exiſtence de Dieu, avouent en même-tems qu'ils le connoiſſent d'une maniere fort imparfaite. Malheureuſement, c'eſt le cas de toutes nos connoiſſances; le philoſophe eſt, plus que tout autre, pénétré de cette vérité. Si donc le défaut d'idées diſtinctes d'une choſe m'autoriſe à en nier l'exiſtence, il n'exiſte pour moi ni corps ni eſprit, parce que la nature de l'un m'eſt auſſi incompréhenſible que celle de l'autre.

Je penſe avec Locke que l'idée de Dieu, au lieu d'être innée, eſt le fruit de la réflexion & du raiſonnement. Je ne trouve donc point ſurprenant que cette idée ne ſoit pas parfaitement la même dans tous les hommes, puiſque je vois qu'ils raiſonnent ſi différemment ſur quoi que ce ſoit.

L'Auteur s'oublie, en prétendant que la Théologie eſt toujours reſtée au même point, & que les hommes n'ont jamais pu la perfectionner. Il vient de nous tracer, dans les deux premiers chapitres de

cette Partie, je ne ſais combien de révolutions & d'époques de cette ſcience. » La Théologie, a-t-il » dit auparavant, telle que nous l'avons aujourd'hui, » eſt le fruit tardif & lent de l'imagination hu- » maine. Quelques penſeurs profonds, à force de » réfléchir & de méditer, ont à la fin ſoumis la na- » ture entiere à un ſeul agent, à une intelligence » ſouveraine, à un eſprit «. Voilà donc la Théologie perfectionnée.

» D'accord ſur quelques points généraux, chacun » ſe fait un Dieu à ſa maniere, le craint & le ſert » à ſa façon «.

Pourquoi n'indique-t-on pas *ces points généraux*, ſur leſquels le genre humain s'eſt accordé relative- ment à la Divinité ? Il y a donc, de l'aveu de l'Auteur, au moins de certaines notions de l'Etre ſuprême communes à tous les ſiècles & à tous les hommes. On eſt parti du même principe ; mais les hommes en ont tiré des conſéquences différentes. La diſtance entre l'objet matériel, adoré par l'idolâtre, & entre le Dieu inviſible de notre théolo- logie, n'eſt pas *infinie*, comme on le dit ici. L'idolâtre eſt à genoux, non devant le ſoleil, une roche, un ſerpent, &c. mais devant la *vertu cachée* qu'il croit y réſider.

» L'univerſalité d'une opinion ne prouve rien en » faveur de ſa vérité «. Je ſuis convenu qu'elle ne forme pas une démonſtration ; mais un conſente- ment univerſel a quelque choſe de ſi frappant, que le Philoſophe ne peut s'empêcher d'en rechercher la cauſe. Je crois avoir prouvé que l'Auteur lui aſ- ſigne une origine très-peu vraiſemblable.

» Ne voyons-nous pas tous les peuples de la terre » imbus des idées de magie, de divinations, d'en- » chantemens, de préſages, de ſortileges, de revc- » nans « ? Oui ; mais tous ces différens préjugés ſont dépendans de certains ſyſtêmes religieux ; ce

ſont

ſont de fauſſes conſéquences que le peuple tire de principes évidens & univerſellement reconnus.

» Avant Copernic, il n'y avoit perſonne qui ne » crût que la terre étoit immobile, & que le ſoleil » tournoit autour d'elle ; cette erreur univerſelle en » étoit-elle moins une erreur « ? Cette croyance eſt de tout un autre genre que celle de l'exiſtence de Dieu. Les apparences ont néceſſairement dû perſuader aux hommes l'immobilité de la terre. Il faut être Opticien & Aſtronome, pour ſe convaincre que nous tournons autour du ſoleil. *Il n'y a que les Philoſophes*, dit M. de Fontenelle, *qui paſſent leur vie à ne point croire ce qu'ils voient* ; & l'on ſait qu'il y a eu de ces Philoſophes avant Copernic.

» Chaque homme a ſon Dieu. Tous ces Dieux » exiſtent-ils, ou n'en exiſte-t-il aucun « ? Je réponds par ces mots de l'Auteur, que les hommes ſont d'accord ſur de certains points principaux relativement à l'Etre ſuprême ; & j'ajoute que par notre conſtitution, il eſt impoſſible que tous les hommes aient parfaitement la même idée de la même choſe. La diverſité des ſentimens ſur un objet, ne prouve rien ni pour ni contre ſon exiſtence.

» Perſonne n'a jamais dit, *il n'y a point de ſoleil*, » au lieu que pluſieurs hommes ſenſés ont dit, *il n'y* » *a point de Dieu* «. Bien des Sophiſtes ont dit qu'il n'y a point de ſoleil. *George Berkeley*, évêque de Cloyne, a tâché de prouver ce paradoxe d'une maniere qui eſt au moins bien ſubtile. Les Pyrrhoniens doutent de l'exiſtence des corps, & les Idéaliſtes la nient poſitivement. Faut-il en conclure que l'univers n'eſt effectivement rien de réel ? L'Idéaliſte, en me diſant, *il n'y a point de corps*, veut que je ne faſſe aucun cas du témoignage de mes ſens ; le Matérialiſte, en me diſant, *il n'y a point de Dieu*, veut

que je renonce à l'uſage de ma raiſon. Le premier ne veut pas croire ce qui eſt palpable, & l'autre ne croit que ce qu'il peut palper. Le ſage ſe tient au milieu.

5°. Que les Philoſophes & les Théologiens aient diſputé ſur la meilleure méthode de prouver l'exiſtence & les attributs de Dieu, que les uns aient critiqué les démonſtrations des autres, qu'ils en ſoient venus aux injures, tout cela ne prouve point que Dieu n'exiſte pas. Les Mathématiques, la plus ſimple & la plus certaine des ſciences, ont eu le même ſort : mais qui eſt-ce qui doute pour cela de la vérité de ſes propoſitions ? *Euclide* & ſon école déduiſent les principes de la Géométrie *à priori*. *Clairaut* ſuit dans ſes élémens la marche des inventeurs, & prouve *à poſteriori*. Les uns accordent à ſa méthode la préférence, tandis que d'autres prétendent que *Clairaut* a fait grand tort à l'évidence de la Géométrie. Les Mathématiciens ne ſe ſont pas encore accordés ſur les premiers principes de la mécanique, & de l'hydrodynamique ſur-tout. Peu contens des méthodes de leurs prédéceſſeurs, les *Bernoulli* en ont cherché d'autres ; M. *Euler* leur ſubſtitue les ſiennes ; M. *d'Alembert* n'eſt point ſatisfait de celles de M. *Euler*, & en propoſe de nouvelles qui à leur tour ne plaiſent pas à des auteurs ſubſéquens. Si donc les Mathématiques ne ſont pas exemptes de controverſes, quelle autre ſcience pourra l'être ? La diſpute cependant n'y roule point ſur les choſes, mais uniquement ſur la maniere de les énoncer & de les prouver. Il en eſt de même dans la théologie naturelle.

L'Auteur dit dans une note, » que depuis peu un » Auteur célèbre, (ſous le nom du docteur *Baumann*) » vient de publier un ouvrage, dans lequel, après » avoir prétendu que toutes les preuves données juſ-

» qu'à présent de l'existence de Dieu sont caduques ; » il leur substitue les siennes, tout aussi peu con- » vaincantes que les autres ». Ne connoissant point cet ouvrage, je me contente de remarquer que la même chose est arrivée à la Géométrie. *Hobbes*, dans un ouvrage particulier (1), assure qu'il n'y a pas moins d'incertitude & de fausseté dans les livres de Géométrie que dans ceux de toutes les autres sciences. Ayant attaqué avec beaucoup de véhémence les principes d'Euclide & de toute son école, & prétendant que tout ce qu'on en avoit déduit ne pouvoit être que faux, il leur substitua ses propres principes, qui à leur tour ont paru ridicules & absurdes à tous les Mathématiciens. *De tous ceux*, dit-il, *qui ont écrit sur ce même sujet, il faut que j'aie perdu l'esprit tout seul, ou il faut que moi seul je ne l'aie point perdu, ou bien il faut que nous l'ayons perdu tous* (2). Il ne fut pas difficile aux Géomètres de trouver lequel de ces trois cas il falloit admettre.

Le dessein, ou plutôt les desseins variés à l'infini, qui éclatent dans les plus vastes & dans les plus petites parties de l'univers, sont une démonstration qui, comme dit M. *de Voltaire* (3), à force d'être sensible, a été presque méprisée par quelques Philosophes. Ils chercherent donc des preuves plus transcendentes, & ils y furent même obligés, dès que les Athées combattirent l'existence de Dieu par

(1) *De principiis & ratiocinatione geometrarum, contra fastum Professorum Geometriæ, authore Thoma Hobbio.*

(2) *Eorum qui de iisdem rebus mecum aliquid ediderunt, aut solus insanio ego, aut solus non insanio; tertium enim non est, nisi insanimus omnes.* .... Ces mots se trouvent dans sa Lettre à Milord Arlington. Il faut remarquer que Hobbes ne s'est mis à étudier les Mathématiques qu'à l'âge de quarante ans.

(3) Elémens de la Philosophie de Newton, chap. 1.

des raiſonnemens métaphyſiques, auxquels il falloit oppoſer des preuves du même genre. Chacun crut ſa méthode plus rigoureuſe ou plus nette que celles des autres, & en cela les ſavans ne firent autre choſe que ce qu'ils font journellement dans toutes les ſciences. M. *de Maupertuis*, par exemple, ne concevant rien de ſi beau ni de ſi utile que ſon *principe de la moindre action*, prétendit, pour lui donner un plus grand luſtre, que ce principe prouvoit l'exiſtence de Dieu avec beaucoup plus d'évidence que toutes les autres démonſtrations. L'amour de ſa découverte l'aveugla juſqu'à vouloir décréditer les raiſonnemens de tous ſes prédéceſſeurs, tandis qu'il leur en ſubſtituoit un qui, s'il avoit eu quelque force, ne l'eût empruntée que de ces autres preuves dont il tâcha de montrer le défaut de ſolidité (1).

Le réſultat de ces différentes preuves de l'exiſtence de Dieu eſt toujours le même. L'une rentre dans l'autre, & la plupart des diſputes ſur cette matiere n'ont été que des diſputes de mots, ou des effets de la jalouſie. La diverſité fut dans les méthodes, & point dans les opinions. Les Théologiens, qui furent mécontens de la méthode de Clarke, en firent uſage eux-mêmes ſans s'en appercevoir, & il ſemble qu'ils ne furent effrayés d'abord

(1) Abſtraction faite des difficultés géométriques qui ſe préſentent contre le principe de M. de Maupertuis, il lui reſte toujours à prouver que ſon prétendu *minimum* n'eſt pas d'une néceſſité abſolue. C'eſt pourquoi je dis que ſa preuve de l'exiſtence de Dieu n'eſt d'aucun poids, à moins qu'on ne l'appuie de celles qu'il affecte de mépriſer. Les forces de la nature ne faiſant préciſément ni plus ni moins que ce qu'elles peuvent faire, leur action eſt auſſi-bien un *maximum* qu'un *minimum*, ou plutôt elle n'eſt ni l'un ni l'autre. Ajoutez que les idées de *force* & d'*action*, c'eſt-à-dire, leurs formules algébriques ſont des définitions de nom qu'on établit très-arbitrairement.

que par le mot *à priori*, mot qu'ils comprirent mal, ou dont *Clarke* a peut-être qualifié sa démonstration à tort (1).

Il est vrai que quelques-unes des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu ne sont pas à la portée de tout le monde. Bien des difficultés des Athées ne le sont pas non plus, & il est naturel que les solutions soient analogues aux objections. L'Auteur prétend que ces dernieres sont assez claires pour être entendues par un enfant, tandis que très peu de personnes sont capables d'entendre les démonstrations d'un *Descartes*, d'un *Leibnitz*, d'un *Clarke*. Je serois curieux de voir un enfant capable d'entendre & de suivre les démonstrations de *Spinosa*, ou les objections de *Toland*.

4°. Nous voici à l'examen des preuves de *Clarke*. L'Auteur promet d'abord de suivre ce Philosophe pied-à-pied, pour montrer que ses preuves sont peu concluantes, que ses principes sont peu fondés, & que ses prétendues solutions ne sont propres à rien résoudre. D'après cette annonce, on s'attend naturellement à voir les preuves, les principes & les solutions du docteur Anglois alléguées, analysées, réfutées. Point du tout. L'Auteur se contente de copier douze propositions du livre de *Clarke*, en supprime toutes les preuves, & ne fait mention d'aucune de ses solutions. Je tâcherai d'abréger, autant qu'il sera possible, les réponses de l'Auteur, & d'expliquer dans mes remarques le sens & la force des démonstrations de *Clarke* (2).

(1) La huitieme proposition se fonde sur des preuves qui ne sont pas toutes *à priori*.

(2) Je me sers de son *Traité de l'Existence & des Attributs de Dieu*, traduit de l'Anglois par M. Ricotier. Nouvelle édition, 1756.

I.

CLARKE. *Quelque choſe a exiſté de toute éternité.*

L'AUTEUR. *La propoſition eſt évidente & n'a pas beſoin de preuve ; mais je dis que la choſe qui a toujours exiſté, c'eſt la matiere.*

REMARQUES. Puiſque quelque choſe exiſte aujourd'hui, il eſt clair que quelque choſe a toujours exiſté. Autrement il faudroit dire que les choſes qui ſont maintenant ſont ſorties du néant, ou n'ont abſolument aucune cauſe de leur exiſtence.

Il ne s'agit point dans cette propoſition, de ſavoir quelle eſt cette choſe qui a exiſté de toute éternité ; on la recherchera dans la ſuite. Vous mettez donc plus dans la réponſe, qu'il n'y avoit dans la thèſe.

II.

CLARKE. *Un être indépendant & immuable a exiſté de toute éternité.*

L'AUTEUR. *Je demanderai toujours quel eſt cet être ? S'il eſt indépendant de ſa propre eſſence ? S'il agit néceſſairement ou non ? En faiſant Dieu immuable, les Théologiens le font immobile, & par conſéquent inutile. Je dis que la nature eſt l'être indépendant & immuable qui a exiſté de toute éternité.*

REMARQUES. Une ſucceſſion infinie d'êtres dépendans & ſujets au changement, ſans cauſe originale & indépendante de leur exiſtence, eſt impoſſible. Ce ſeroit ſuppoſer un aſſemblage d'êtres qui n'auroient ni cauſe intérieure ni cauſe extérieure de

leur exiſtence ; des êtres qui, conſidérés ſéparément, auroient été produits par une cauſe, & qui, conſidérés conjointement, auroient été produits par rien. Puis donc que ce progrès à l'infini eſt abſurde, il ne reſte qu'à admettre un être qui a exiſté de toute éternité, indépendamment de tout autre ; c'eſt-à-dire, un être exiſtant ſans cauſe extérieure, & en vertu d'une néceſſité abſolue, inhérente à ſa nature. C'eſt-là le raiſonnement de Clarke.

Vos queſtions ſont donc hors de propos. Il ne s'agit dans cette propoſition, que de la néceſſité d'un être indépendant & immuable, qui a exiſté de toute éternité. Clarke prouve cette néceſſité ; & en ne combattant point ſes preuves, vous l'accordez. Cela nous ſuffit. Clarke ne dit pas encore ſi cet être eſt la matiere, ou ſi c'eſt Dieu.

III.

CLARKE. *Cet être immuable & indépendant qui exiſte de toute éternité, exiſte par lui-même.*

L'AUTEUR. *Cette propoſition n'eſt que la répétition de la premiere. Je dis que la matiere eſt l'être qui exiſte par lui-même.*

REMARQUES. Le diſcours du Docteur ſur cette thèſe eſt fort long ; mais comme l'Auteur, en ne touchant pas aux preuves, accorde la propoſition, je ſuis diſpenſé d'en faire l'extrait.

Cette propoſition d'ailleurs differe beaucoup de la premiere. Ceux qui font la matiere coéternelle à Dieu, & pourtant dépendante de lui, ſuppoſent qu'il peut y avoir un être éternel, qui n'eſt pas en même-tems immuable & indépendant.

Vous appliquez la propoſition de Clarke à la matiere, mais ſans toucher ſeulement aux raiſons par

leſquelles Clarke prouve, pag. 67 & ſuiv. qu'il eſt impoſſible que le monde matériel ſoit l'être éternel, immuable & indépendant. Vous n'avez donc point réfuté votre Auteur. Vous vous contentez de demander, » pourquoi la matiere qui eſt indeſtructible » n'exiſteroit point d'elle-même « ? Clarke vous répond fort au long. Ses ſolutions ne vous ont-elles pas ſatisfait ? Il falloit donc les alléguer & en montrer l'inſuffiſance.

IV.

CLARKE. *L'eſſence de l'être qui exiſte par lui-même, eſt incompréhenſible.*

L'Auteur. *Clarke auroit parlé plus exactement, s'il eût dit que l'eſſence de cet être eſt impoſſible. Je conviens cependant que la matiere eſt incompréhenſible; mais je dis que nous ſommes encore bien moins à portée de concevoir la Divinité, être que nous ne pouvons ſaiſir par aucun côté. C'eſt donc une folie d'en raiſonner.*

Remarques. L'incompréhenſibilité de Dieu ne fait aucun tort à la certitude de ſon exiſtence. La ſubſtance ou l'eſſence de toutes les autres choſes nous eſt entiérement inconnue, ſans en excepter même celle des objets que nous voyons, que nous touchons & que nous croyons le mieux connoître.

Vous accordez, dans les propoſitions précédentes, l'exiſtence d'un être éternel, indépendant, immuable & exiſtant par lui-même; ici vous prétendez que l'eſſence d'un tel être eſt impoſſible. Quelle étrange logique ?

Vous convenez que l'eſſence de la matiere eſt incompréhenſible; il en falloit donc auſſi conclure ſon impoſſibilité. Vous répondez que nous connoiſſons au moins quelques qualités ſenſibles de la matiere,

Oui ; mais nous connoiſſons auſſi quelques attributs de la Divinité. Je ſais, par exemple, que l'or eſt jaune, & que la Divinité eſt intelligente, & je n'ai pas une idée plus claire de la couleur jaune que de l'intelligence.

Vous dites que c'eſt une folie de raiſonner ſur un être incompréhenſible, & vous avez écrit deux volumes de raiſonnemens ſur la matiere, dont vous accordez l'incompréhenſibilité. Hélas ! nous ſommes ſi loin de comprendre quelque choſe, que nous ne ſaurions même définir bien clairement ce que c'eſt que *comprendre une eſſence.*

V.

CLARKE. *L'être qui exiſte néceſſairement par lui-même, eſt néceſſairement éternel.*

L'AUTEUR. *Cette propoſition eſt la même que la premiere, à moins que le Docteur Clarke n'entende que, comme l'être exiſtant par lui-même n'a point eu de commencement, il ne peut avoir de fin. Quoi qu'il en ſoit, je demanderai toujours pourquoi l'on s'obſtine à diſtinguer cet être de l'univers ?*

REMARQUES. Quoique l'eſſence de l'être qui exiſte par lui-même ſoit incompréhenſible, dit Clarke, nous pouvons cependant démontrer pluſieurs de ſes attributs eſſentiels. Telle eſt premiérement l'éternité, dont l'idée eſt intimément liée avec celle de l'exiſtence par ſoi-même.

Cette propoſition differe donc beaucoup de la premiere. Vous demandez encore pourquoi cet être exiſtant par lui-même & éternel ne ſeroit pas l'univers viſible ? Clarke vous répond dans l'explication de ſa troiſieme propoſition. Pourquoi paſſez-vous ſes argumens ſous ſilence ?

V I.

CLARKE. *L'être qui exiſte par lui-même, doit être infini & préſent par-tout.*

L'AUTEUR. *Le mot* infini *ne préſente qu'une idée négative qui exclut toutes les bornes. Il eſt évident qu'un être qui exiſte néceſſairement, qui eſt indépendant, ne peut être limité par rien qui ſoit hors de lui; il doit être ſa limite à lui-même. En ce ſens, on peut dire qu'il eſt infini. S'il n'y a rien hors de lui, il n'y a point de lieu où il ne ſoit préſent, ou bien il n'y a que lui & le vuide. Mais comme la matiere occupe une portion de l'eſpace, Dieu eſt au moins exclu de cette portion-là. On dira qu'il pénètre la matiere; mais il faudroit, pour cet effet, qu'il eût de l'étendue.*

REMARQUES. Lorſqu'un être exiſte par lui-même, d'une néceſſité abſolue, il faut qu'on ne puiſſe concevoir ſa non-exiſtence ſans contradiction. Si ſans cette contradiction je puis concevoir un être abſent d'un lieu, je puis ſans contradiction auſſi le concevoir abſent d'un autre lieu, & puis d'un autre encore, & enfin de tout lieu. Puis donc que la non-exiſtence de l'être qui exiſte par lui-même ne peut être conçue ſans contradiction, il s'enſuit qu'il doit être préſent par-tout.

Il eſt vrai que le *mot* infini eſt négatif, mais cela n'empêche pas que ſon *idée* ne ſoit très-poſitive. Il faut ſoigneuſement diſtinguer les négations qui ne ſont fondées que dans la langue, de celles qui réſultent de la nature des choſes. L'idée d'un être *fini* eſt à cet égard beaucoup plus négative que celle d'un être *infini*. La derniere renferme toutes les réalités dont la co-exiſtence eſt poſſible, (*omnitudo reali ta-*

tum) au lieu que la premiere annonce des bornes ou des privations.

Je ne comprends rien à un être *qui eſt ſa limite à lui-même*. Que veut dire ce galimatias ?

Il eſt impoſſible de peindre à l'imagination la *préſence par-tout* de l'être infini. Clarke la prouve directement, & vous n'avez point renverſé ſa preuve.

VII.

CLARKE. *L'être exiſtant par lui-même eſt néceſſairement unique.*

L'AUTEUR. *S'il n'y a rien hors d'un être qui exiſte néceſſairement, il faut qu'il ſoit unique.*

REMARQUES. Clarke prouve dans le diſcours ſur cette propoſition, qu'il y a une contradiction manifeſte à ſuppoſer deux ou pluſieurs natures différentes, qui exiſtent par elles-mêmes néceſſairement & indépendamment. Il prétend donc que l'être exiſtant par lui-même eſt unique, quoiqu'il exiſte hors de lui des êtres contingens. Vous éludez ſes preuves, en ne voulant point comprendre le ſens de ſa propoſition.

VIII.

CLARKE. *L'être exiſtant par lui-même eſt néceſſairement intelligent.*

L'AUTEUR. *Ici le Docteur Clarke aſſigne à Dieu une qualité humaine. Pour avoir des idées, il faut être doué d'organes. C'eſt dans la nature que ſe forment les êtres intelligens. La nature eſt auſſi peu intelligente que la terre qui engendre des animaux n'eſt vivante. On dira que l'ouvrage ne ſauroit être plus parfait que l'ouvrier. Je réponds que, d'après ce*

raiſonnement, on devroit attribuer à Dieu toutes les autres qualités qu'on rencontre dans ſes créatures. —Pour attribuer à Dieu une intelligence infinie, il faudroit qu'il n'y eût point de mal ſur la terre.

REMARQUES. Clarke démontre ſa propoſition par pluſieurs raiſonnemens; en particulier, par l'intelligence dont pluſieurs êtres finis ſont doués, & par la beauté, la variété, l'ordre & la ſymmétrie qui éclatent dans l'univers. Comme le fort de la diſpute entre les Athées & les Théiſtes roule ſur cette propoſition, le Docteur l'analyſe avec la derniere exactitude, & répond à toutes les objections.

Sans doute que l'intelligence eſt une qualité humaine; mais je ne vois pas en quoi conſiſte la force de cette objection. Une intelligence infinie ſeroit-elle impoſſible, parce que les hommes ſont doués d'une intelligence bornée? Il auroit donc fallu prouver que l'homme poſſede l'intelligence *excluſivement*.

Clarke répond à toutes les autres objections de l'Auteur, & nous y avons auſſi répondu abondamment dans la premiere partie. Si les réponſes du Docteur ſont mauvaiſes, pourquoi l'Auteur ne les réfute-t-il point? Il n'en fait pas ſeulement mention. Quel Philoſophe!

IX.

CLARKE. *L'être exiſtant par lui-même eſt un être libre.*

L'AUTEUR. *Un homme eſt appellé libre, lorſqu'il trouve en lui-même des motifs qui le déterminent à l'action, ou lorſque ſa volonté ne trouve point d'obſtacles à faire ce à quoi ces motifs le déterminent. Mais Dieu ne trouve-t-il point d'obſtacle dans l'exécution de ſes projets? Veut-il que le mal ſe faſſe, ou ne*

peut-il point l'empêcher ? Dans le premier cas, il consent au péché ; dans le second, il n'eſt pas libre. — D'un autre côté, Dieu étant néceſſité dans toutes ſes actions par les loix de ſon exiſtence propre, il ne peut être appellé libre.

REMARQUES. Clarke prouve ſa propoſition par les argumens ſuivans. 1°. Une intelligence ſans liberté eſt contradictoire. 2°. Si la cauſe premiere n'étoit pas libre, tous ſes effets ſeroient d'une néceſſité ſi abſolue qu'on ne pourroit les concevoir autrement ſans contradiction. 3°. Puiſqu'il y a des cauſes dans l'univers qui agiſſent pour de certaines fins, il s'enſuit que la cauſe premiere eſt un agent libre. 4°. Si la cauſe premiere étoit un agent purement néceſſaire, il ſeroit impoſſible qu'aucun effet de cette cauſe fût une choſe finie. 5°. Si la cauſe ſuprême n'eſt pas libre, chaque effet ſuppoſe néceſſairement un progrès de cauſes à l'infini. En développant ces preuves, Clarke répond en même-tems à tous les argumens contraires de Spinoſa.

Vous ne répondez à aucun argument de votre antagoniſte. Du reſte, ſi vous prétendez qu'un être qui ne peut pas faire l'impoſſible n'eſt pas libre, il faut convenir que *dans ce ſens là*, la liberté eſt l'idée la plus chimérique du monde. Pourquoi n'avez-vous pas d'abord défini la liberté, la faculté qu'a un être de faire des choſes incompatibles avec ſa propre eſſence ? On vous auroit accordé ſans peine, que ni Dieu ni les hommes ne poſsèdent cette qualité. Le Théiſte ſoutient qu'il eſt impoſſible que Dieu ait pu créer un monde parfait, ou ſans mal ; qu'il eſt impoſſible que Dieu ſoit méchant ; qu'il eſt impoſſible que Dieu faſſe des cercles pointus ou des triangles quarrés, &c. Mais il prétend qu'entre tous les mondes poſſibles, la Divinité a choiſi le meilleur, qu'elle en a trouvé les motifs en elle-même, & que par conſé-

quent, ſuivant votre propre définition, Dieu a exercé la liberté. (Voyez le chap. XI de la premiere Partie.)

X.

CLARKE. *La cauſe ſuprême de toutes choſes poſsède une puiſſance infinie.*

L'AUTEUR. *Il n'y a de puiſſance que dans cette cauſe; cette puiſſance n'a donc point de bornes. Mais ſi c'eſt Dieu qui jouit de cette puiſſance, pourquoi l'homme a-t-il le pouvoir de mal faire, & de contrebalancer par-là les effets que Dieu s'eſt propoſés? Si l'homme eſt libre de pécher, Dieu n'eſt pas libre de punir. Un Monarque n'eſt point puiſſant, quand le moindre de ſes ſujets eſt à portée de l'inſulter, de lui réſiſter en face, ou de faire ſourdement échouer tous ſes projets.*

REMARQUES. Il n'eſt point au-deſſus de la puiſſance de Dieu d'empêcher toutes les mauvaiſes actions; mais il ne ſauroit le faire ſans anéantir la liberté, qui entre comme une piéce eſſentielle dans le meilleur des mondes.

Dieu, en puniſſant le méchant, agit librement, parce qu'il en trouve les motifs en lui-même. Un tyran peut mettre à mort un homme de bien; un bon prince ne le peut pas: s'enſuit-il que le premier eſt plus puiſſant que l'autre? Vous confondez le pouvoir moral avec le pouvoir abſolu.

Votre comparaiſon d'un monarque avec la Divinité n'eſt pas juſte. Premierement, le pouvoir d'un monarque ne dépend point des propos que peuvent tenir ſur ſa conduite, quelques-uns de ſes ſujets. Dès que vous ſuppoſez des hommes libres, il n'y a point de pouvoir, quelque grand qu'il ſoit, capable d'empêcher que perſonne ne parle mal du monar-

que ; ou n'agiſſe ſourdement contre ſes intérêts ; à moins que le prince ne faſſe garrotter & bâillonner tous ſes ſujets. En ſecond lieu, vous ne pouvez inſulter la Divinité qu'autant qu'elle le permet. Ce n'eſt pas à elle, c'eſt à la raiſon que vous réſiſtez, & vous ne ferez échouer aucun des projets de l'Etre ſuprême.

XI.

CLARKE. *L'auteur de toutes choſes doit être infiniment ſage.*

L'AUTEUR. *La ſageſſe & la folie ſont des qualités fondées ſur nos propres jugemens. Dans ce monde, il ſe paſſe mille choſes qui nous paroiſſent des folies, & même les hommes ſont bien plus ſouvent inſenſés & déraiſonnables que prudens & ſenſés. L'auteur de tout doit donc être également l'auteur de ce que nous appellons* déraiſonnable *& de ce que nous jugeons très-ſage. D'un autre côté, pour juger de l'intelligence & de la ſageſſe d'un être, il faudroit au moins entrevoir le but qu'il s'eſt propoſé. Quel eſt le but de Dieu ?*

REMARQUES. Vous ne répondez à aucun de ces argumens, par leſquels Clarke prouve la ſageſſe de Dieu.

Sans doute que c'eſt nous qui jugeons de la ſageſſe & de la folie. Il falloit nous montrer que nous jugeons mal.

Ceux qui prouvent la ſageſſe de Dieu par les phénomènes de l'univers, allèguent des preuves ſans nombre ; vous vous contentez de dire qu'on y remarque auſſi bien des folies. Il en auroit fallu donner quelques exemples.

Vous dites que les hommes ſont bien plus ſouvent inſenſés & déraiſonnables que prudens & ſenſés. Cela

renverſe-t-il les preuves de la ſageſſe de Dieu ? Des êtres bornés & libres ſont ſuſceptibles de toutes les erreurs & de toutes les folies. Créer des êtres parfaits ou ſans bornes, c'eſt une contradiction dans les termes : créer des êtres entiérement paſſifs, c'eſt produire un monde beaucoup plus imparfait qu'il ne pourroit être.

» Quel eſt le but de Dieu ? « Il nous ſuffit de trouver dans une infinité d'objets l'empreinte manifeſte d'un deſſein ſage, d'innombrables moyens ajuſtés viſiblement à leur fin.

XII.

CLARKE. *La cauſe ſuprême doit néceſſairement poſſéder une bonté, une juſtice, une véracité infinie, & toutes les autres perfections morales qui conviennent au gouverneur & au ſouverain Juge du monde.*

L'AUTEUR. *L'idée de la perfection eſt une idée abſtraite, métaphyſique & négative.* Elle eſt abſtraite & métaphyſique, ſi vous voulez ; mais elle eſt très-poſitive.

Elle n'a nul modèle hors de nous. C'eſt ce qu'il faut prouver. *Un être parfait ſeroit un être ſemblable à nous, dont, par la penſée, nous ôtons toutes les qualités que nous trouvons nuiſibles à nous-mêmes.* On dit qu'une machine eſt parfaite, quoiqu'elle ne reſſemble point à l'homme ; on attribue de la perfection à tous les êtres, dont toutes les qualités conſpirent à un même but, ſans égard à leur utilité (1).

Le mal que nous éprouvons dans ce monde, dépoſe contre la bonté de Dieu relativement aux hommes. Je

(1) Voyez Bilfinguer, *Dilucidationes philoſ. cap. 6.*

m'en

Les Fataliſtes, qui expliquent tout par la néceſſité, ont donc bien mauvaiſe grace de ſe moquer de ceux qui allèguent le haſard pour cauſe de ces rapports que nous admirons dans les phénomènes de la nature. Pour peu qu'on y réfléchiſſe, on voit que ces deux ſyſtêmes n'en font proprement qu'un ſeul. Donnons-en un exemple. Le Théiſte, en comparant la ſtructure du mâle & de la femelle, y trouve un deſſein manifeſte, & ne ſauroit s'empêcher de croire qu'ils ſont faits exprès l'un pour l'autre. *Vous vous trompez*, lui dit Epicure, *ce rapport du mâle à la femelle eſt un pur haſard.* » Le ſot! » s'écriera l'Auteur du Syſtême de la Nature, le ha» ſard n'eſt rien, ce rapport dont vous parlez eſt le » pur effet de la néceſſité «. Vous diſputez ſur des mots, Meſſieurs, tandis que votre idée eſt préciſément la même. Vous voulez me dire tous les deux qu'il exiſte dans la nature, des élémens propres à s'unir, s'arranger, ſe coordonner de maniere à former des mâles & des femelles; que ces élémens n'ont point la conſcience de leurs actions, qu'il n'entre aucun deſſein dans leur combinaiſon, qu'ils ſont mis en action par d'autres élémens auſſi aveugles qu'eux-mêmes, & ainſi de ſuite juſqu'à l'infini. L'accord des parties du mâle & de la femelle eſt *fortuit* ſuivant l'Epicurien, & *néceſſaire* ſuivant le Fataliſte; tout ce qu'ils me font comprendre par ces deux mots, c'eſt que cet accord n'eſt pas *prémédité*.

Un Ecrivain célèbre regarde comme une marque des progrès de l'eſprit humain, qu'il n'y ait aucun livre fait depuis trente ans, où l'on attribue quelque choſe au haſard. Il ne ſe ſouvenoit pas qu'il paroît tous les jours des livres où tout eſt attribué à la néceſſité, & qu'en regardant les choſes de plus près, on n'a changé que le nom de haſard en celui

de néceſſité. L'idée en eſt préſentée plus que jamais, *mutato nomine fabula narratur.*

2°. » Les mouvemens réglés que nous voyons » dans l'univers, dit notre Auteur, ſont des ſuites » néceſſaires des loix de la matiere «. Tous les phénomènes du monde matériel dépendent des loix du mouvement, mais ce n'eſt point là de quoi il s'agit. Les mouvemens réglés des planètes, par exemple, ne pourroient point s'exécuter, ſi ces corps céleſtes ne ſe trouvoient pas dans leur diſpoſition actuelle, & c'eſt de celle-là qu'on vous demande raiſon. La gravité retient les planètes dans leurs orbes, & leur fait exécuter leur marche périodique; mais ni la gravité, ni aucune loi du mouvement, ne les a pu diſtribuer dans les places où nous les voyons. Pourquoi les planètes ſe meuvent-elles toutes d'occident en orient, dans des orbes à-peu-près circulaires & preſque dans le même plan? Vous me répondez que c'eſt une ſuite néceſſaire des loix de la matière. Mais les comètes qui parcourent le ciel dans toutes les directions, me prouvent ſans replique, qu'il n'eſt pas de l'eſſence de la matiere de ſe mouvoir d'occident en orient, ou de ſe mouvoir dans un plan peu éloigné de celui de l'écliptique. La matiere étant indifférente à toutes les directions & à tous les degrés de mouvement, ce n'eſt pas dans elle qu'on doit ou qu'on peut chercher la cauſe de ces phénomènes.

3°. » On nous dit que les animaux nous fourniſ» ſent une preuve convaincante d'une cauſe puiſſante » de leur exiſtence. Nous ne pouvons douter de la » puiſſance de la nature; elle produit des animaux » à l'aide des combinaiſons de la matiere qui eſt » dans une action continuelle; l'accord des par» ties de ces mêmes animaux eſt une ſuite des loix » néceſſaires de leur nature & de leur combi» naiſon «.

On ne prouve pas ſeulement la *puiſſance*, mais auſſi l'*intelligence* de la cauſe ſuprême, par la ſtructure des animaux. Ainſi, quand même nous ne douterions point de la puiſſance de la nature, nous ne pourrions lui attribuer la formation des animaux, parce qu'elle manque d'intelligence (1).

Il eſt certain que le corps d'un animal eſt compoſé d'un grand nombre d'élémens unis, arrangés, coordonnés de maniere à former un animal; nous le voyons après coup. Il n'eſt pas moins certain que les parties de l'animal agiſſent conformément à leur nature & à leur compoſition. Tout cela ne nous apprend rien de nouveau. Quand une machine eſt faite, on explique ſes effets par les loix du mouvement; mais ces mêmes loix ne ſuffiſent pas pour expliquer la compoſition, ou le deſſein qu'elle exprime. Le flûteur de Vaucanſon prouve à tous les ſpectateurs l'intelligence de l'artiſte qui l'a compoſé. » Vous raiſonnez mal, leur diroit l'Auteur du » Syſtême de la Nature, ce flûteur ne prouve autre » choſe, ſinon qu'il exiſte dans la nature, des élé- » mens propres à s'unir, s'arranger & ſe coordon- » ner de maniere à former un flûteur. Ce compoſé » n'exiſteroit plus ſous cette forme, ſi ſes parties » ceſſoient d'agir comme elles font. Être ſurpris » que cette machine agit comme elle fait, c'eſt être » ſurpris qu'elle exiſte «. Les ſpectateurs ſe payeront-ils de ce raiſonnement? Ils diront que les mêmes élémens qui ſe ſont trouvés propres à former un flûteur, ne ſeroient pas moins propres à former tout autre amas de matiere; qu'ils ne ſe ſont pas dé-

(1) *Ii qui machinas omnes tum generationis, tum nutritionis ſatis perſpiciunt, nec tamen eas à mente aliqua conditas ordinataſque ad ſua quaſque officia vident, ipſi profecto ſine mente eſſe cenſendi ſunt.* Hobbes, in Elem. philoſ. ſect. de homine, cap. 1.

terminés eux-mêmes à s'arranger en flûteur par préférence; que l'Auteur ne leur a donc point indiqué la raiſon de leur arrangement actuel; raiſon qu'on ne trouve que dans l'intelligence & la volonté de Vaucanſon.

Il en eſt de même des ouvrages de la nature. Le Philoſophe, qui prétend que l'arrangement des parties d'un animal eſt néceſſaire, ne penſe certainement point à quoi il s'engage. Pour prouver cette néceſſité, il faudroit montrer qu'il y a de la contradiction à ſuppoſer que la moindre partie d'un animal puiſſe ſe trouver dans un autre rapport que celui qu'elle a aujourd'hui. Quelle preuve! où eſt le mortel qui oſera la donner?

Au reſte, je ne répéterai pas ici ce que j'ai dit dans la premiere Partie ſur l'abſurdité de la génération équivoque, & ſur l'impoſſibilité que l'intelligence des animaux ſoit ſortie du ſein d'une matiere non-intelligente.

» En voyant, continue l'Auteur, que les animaux, » ainſi que tous les autres ouvrages de la Divinité, » ſe détruiſent, nous ne pouvons nous empêcher » d'en conclure, ou que tout ce que la nature fait » eſt néceſſaire, ou que l'ouvrier qui la fait agir eſt » dépourvu de plan, de puiſſance, de conſtance, » d'habileté, de bonté «.

Voilà une étrange concluſion! » Les animaux ſont » mortels; donc tout eſt néceſſaire, ou l'ouvrier qui » les a faits manque d'intelligence «. Au contraire, puiſque les animaux meurent, & que leurs parties déſunies vont s'arranger autrement & ſe coordonner avec de nouveaux corps; on en doit conclure qu'elles ne forment pas néceſſairement un animal. Enſuite, ſi la ſtructure des animaux prouve l'intelligence de leur Auteur, leur diſſolution ne prouvera point le contraire. Il eſt entré dans le plan de l'Être ſuprême, que les animaux ne fuſſent pas immortels.

Voulez-vous qu'ils le ſoient ? Eh bien, attendez-vous au déſordre le plus affreux qu'on puiſſe imaginer. Les inſectes offuſqueront le ſoleil, tous vos mets fourmilleront de vers, les armées innombrables des animaux de toute eſpèce ne vous laiſſeront pas aſſez de place pour repoſer votre tête, la mort ne frappera plus les tyrans, elle ne confondra plus dans la pouſſiere ceux qui ont mépriſé ou opprimé l'homme de bien, elle ne ſera plus l'effroi du méchant. Hélas, Philoſophe trop inconſidéré ! l'homme ne connoît guere ce qu'il ſouhaite. Si la mort des animaux n'eſt qu'apparente, ſi elle n'eſt qu'une tranſmigration, un paſſage d'un genre de vie à un autre, la Providence eſt plus que juſtifiée. Je crois à cette transformation, & vous ne m'avez point prouvé le contraire.

A quoi bon, me direz-vous, ce grand principe de fécondité que Dieu a mis dans les animaux, & qui donne l'exiſtence à plus d'êtres que la terre ne peut en nourrir, à moins qu'ils ne meurent, & qu'ils ne ſe détruiſent mutuellement ? N'auroit-il pas mieux valu créer un petit nombre d'êtres vivans, leur donner la terre en partage, & les douer de l'immortalité ? Il ſemble en effet que ce n'eſt que dans ce cas-là que vous pourriez vous réſoudre à croire l'exiſtence de Dieu. Prouvez donc qu'il eût été plus digne de la Divinité d'appeller un petit nombre d'êtres à la vie, & de les en laiſſer jouir toujours, que de répartir ſa bonté entre un nombre innombrable d'animaux (1).

Ce qui, aux yeux de l'Auteur, dépoſe le plus contre l'exiſtence de Dieu, c'eſt la nature de l'homme. » Dans ce prétendu chef-d'œuvre de la Divi-

(1) Il y a ſur cette matiere quelques bonnes réflexions dans la *Diſſert.* de M. *Muys ſur la perfection du monde. Leyde*, 1745.

» nité, dit-il, nous ne voyons qu'une machine » plus mobile, plus frêle, plus ſujette à ſe déran» ger par ſa grande complication, que celle des » êtres les plus groſſiers. Les bêtes, les plantes, les » pierres ſont, à bien des égards, des êtres plus favo» riſés que l'homme; ils n'ont ni peines d'eſprit, » ni tourmens de la penſée, ni chagrins dévorans «.

Quant à la fragilité de notre corps, il eſt ſûr qu'elle eſt plus grande que celle d'un bloc de marbre, parce qu'enfin nous n'étions pas deſtinés à être des blocs de marbre. La mobilité de notre machine nous rend ſuſceptibles d'une infinité de plaiſirs, commme d'une infinité de douleurs. Sans le mal, l'homme ne pourroit ni connoître ce qui lui nuit, ni ſe procurer le bien-être; le mal l'oblige à mettre en jeu ſes facultés, à faire des expériences, à comparer & à diſtinguer les objets; enfin, ſans le mal, l'homme ne connoîtroit point le bien, il ſeroit continuellement expoſé à périr, il ne jugeroit de rien, il ne ſeroit point capable de choix; il n'auroit point de volonté, de paſſions, de deſirs, de motifs pour rien aimer ou rien craindre. (P. II, ch. 1.)

Les peines d'eſprit, les tourmens de la penſée, les chagrins dévorans ſont notre propre ouvrage. Murmurer de ce que Dieu ne nous empêche pas de faire le mal, dit *Rouſſeau*, c'eſt murmurer de ce qu'il nous fit d'une nature excellente, de ce qu'il mit à nos actions la moralité qui les ennoblit, de ce qu'il nous donna droit à la vertu. La ſuprême jouiſſance eſt dans le contentement de ſoi-même; c'eſt pour mériter ce contentement, que nous ſommes placés ſur la terre, & doués de la liberté, que nous ſommes tentés par les paſſions & retenus par la conſcience.

» Qui eſt-ce, continue l'Auteur, qui ne voudroit » point être un animal ou une pierre, toutes les

» fois qu'il ſe rappelle la perte irréparable d'un » objet aimé « ? Si vous étiez une brute ou une pierre, il n'exiſteroit point pour vous d'objet aimé. Voudriez-vous qu'il n'y eût point de jouiſſance, pour qu'il n'y eût point de regrets? J'entends : dans la poſſeſſion vous voudriez être tout ſentiment, mais inacceſſible à la triſteſſe lorſque vous ceſſeriez de jouir. C'eſt ſouhaiter qu'il y eût un ſoleil & des corps, mais point d'ombre.

3°. » La nature n'eſt point un ouvrage ; elle a tou- » jours exiſté par elle-même ; c'eſt dans ſon ſein que » tout ſe fait ; elle eſt un attelier immenſe, pourvû » de matériaux, & qui fait les inſtrumens dont elle » ſe ſert pour agir «. *Un attelier qui fait les inſtrumens dont il ſe ſert !*

» L'Auteur de l'univers eſt-il dedans ou hors de » l'univers ? Eſt-il matiere ou mouvement ? Ou » bien n'eſt-il que le néant, l'eſpace ou le vuide « ? Il n'eſt rien de tout cela. Il eſt par-tout, mais d'une maniere que nous ne concevons pas ; cette préſence découle néceſſairement de ſon exiſtence.

4°. Si l'on portoit une montre à un ſauvage, il ne pourroit s'empêcher de reconnoître que c'eſt l'ouvrage d'un être intelligent. L'ordre ſenſible de l'univers annonce de la même manière à tout homme non prévenu une intelligence ſuprême, & il ne parviendra jamais à étouffer ce ſentiment, qu'à force de métaphyſique. Notre Auteur paroît aſſez embarraſſé de cette inſtance : il partage ſa réponſe en trois articles.

» Je réponds, dit-il, en *premier lieu*, que la na- » ture eſt très-puiſſante & très-induſtrieuſe ; cepen- » dant elle ne l'eſt ni plus ni moins dans l'un de » ſes ouvrages que dans les autres. Nous appellons » induſtrieux un homme qui peut faire des choſes » que nous ne pouvons pas faire nous-mêmes ; & » comme cet homme montre ſon induſtrie à l'aide

» de l'intelligence, nous en concluons que les ou-
» vrages de la nature qui nous étonnent le plus,
» ſont auſſi dus à un ouvrier intelligent «.

Je replique 1°. qu'il eſt impoſſible d'avoir la moindre idée de la puiſſance & de l'induſtrie de la nature; c'eſt-à-dire, *d'un aſſemblage de matiere de ſes différentes combinaiſons & de ſes différens mouvemens.* Autant vaudroit-il dire qu'un monceau de ſable eſt puiſſant & induſtrieux. 2°. Qu'il eſt faux que nous appellions induſtrieux ſeulement les ouvrages que nous ne ſaurions pas faire nous-mêmes. Nous donnons ce nom à tout ce qui porte l'empreinte d'un plan ou d'un deſſein. Le ſauvage eſt étonné de la montre, & l'horloger ne l'eſt point; mais tous les deux l'attribuent à un ouvrier intelligent, & ne ſe perſuaderont jamais qu'elle pourroit être le réſultat de je ne ſais combien de cauſes aveugles.

L'Auteur dit *en ſecond lieu*, » que le ſauvage
» aura ou n'aura pas d'idée de l'induſtrie humaine.
» Dans le premier cas, il ſentira que la montre
» peut être l'ouvrage d'un homme; dans le ſecond,
» il croira qu'elle eſt un animal, & il attribuera
» les étranges effets qu'il y verra, à un génie, à un
» eſprit, à un dieu «.

Fort bien. Vous prouvez donc, contre vous-même, que le ſauvage, dans tous les cas poſſibles, ne ſe perſuadera point qu'une machine où il voit du deſſein, puiſſe être l'ouvrage d'un agent privé d'intelligence.

La *troiſième réponſe* de l'Auteur paroît encore plus foible. » Le ſauvage, dit-il, reconnoîtra que la
» montre annonce un ouvrier intelligent, mais il ſe
» gardera bien de penſer qu'un ouvrage matériel
» puiſſe être l'effet d'une cauſe immatérielle «.

Il eſt donc accordé que le ſauvage trouvant un deſſein & des vues dans la machine qu'on lui préſente, conclut *naturellement* qu'il faut en faire hon-

neur à un être intelligent. La diſpute rouloit uniquement ſur ce point là. L'Auteur devoit montrer que le jugement du ſauvage eſt faux. Je ne dis pas, au reſte, que cet homme donnera d'un être intelligent la même définition que *Deſcartes* ou *Wolf*; mais cette objection de l'Auteur eſt étrangere à la queſtion.

5°. » Que l'on ne nous diſe point que nous attribuons tout à une cauſe aveugle, au concours » fortuit des atomes, au haſard. La nature agit » ſuivant des loix néceſſaires; elle n'eſt donc point » aveugle, & ſes effets ne ſont point fortuits «.

Pur jeu de mots! Nous appellons *cauſes aveugles* tous les agens qui n'ont pas la conſcience de ce qu'ils font : nous diſons qu'un effet eſt *fortuit*, lorſque nous ſuppoſons qu'aucune intelligence n'en a dirigé les cauſes. L'on ne peut donc trop répéter que l'Auteur attribue tout à des cauſes aveugles, & que, ſuivant ſon ſyſtême, l'ordre de l'univers, l'harmonie & la ſymmétrie des êtres, les rapports de toutes les choſes & les utilités mutuelles qu'elles ſe prêtent, ne ſont dues qu'au *haſard*. Voyez là premiere remarque.

Jamais, dit le Théiſte, l'on ne pourra parvenir » à faire un poëme tel que l'Iliade, avec des lettres » jettées ou combinées au haſard. Nous en convien» drons ſans peine; mais en bonne foi, ſont-ce des » lettres jettées avec la main comme des dés, qui » produiſent un poëme? C'eſt la nature qui combine, » d'après des loix certaines & néceſſaires, une tête » organiſée de maniere à enfanter un pareil ou» vrage «.

En bonne foi, a-t-on jamais propoſé de faire un poëme avec la main? On a prétendu que des cauſes aveugles, ou le haſard, ne ſauroient jamais produire un effet régulier. Voici l'exemple par lequel on a tant de fois éclairci ce ſujet; il faut le répé-

ter, parce que l'Auteur le défigure entiérement. On dit donc qu'il eſt impoſſible que des cauſes aveugles, en plaçant au haſard des caractères d'imprimerie, rencontrent la même ſuite de caractères que j'ai ſous les yeux en liſant l'Iliade, & qui s'arrangent ſans doute *avec la main*. Cette ſuite de caractères répondant à une ſuite d'idées, il faut remonter juſqu'à Homere pour en trouver la cauſe. Il ſemble que l'Auteur n'a pas voulu comprendre cet argument, & qu'il a préféré de prêter à ſes adverſaires un raiſonnement ridicule, pour obtenir un triomphe facile & paſſager aux yeux de ceux qui ſont accoutumés à ne rien approfondir.

La queſtion n'eſt pas, ſi la nature peut produire un poëme hors du cerveau d'un Poëte, ou s'il lui faut indiſpenſablement cet attelier pour faire des vers. On veut ſavoir ſi l'on peut trouver dans des cauſes aveugles, la raiſon d'un effet régulier. Si la compoſition d'un poëme ſuppoſe de l'intelligence, la compoſition de la tête d'Homere en ſuppoſera à plus forte raiſon.

6°. Voulez-vous ſavoir comment la nature fait un poëme dans le cerveau d'un Poëte ? Apprenez, » que les idées, pour pouvoir être peintes, doi» vent préalablement avoir été reçues, combinées, » nourries, développées & liées dans la tête d'un » Poëte où les circonſtances les font fructifier & mû» rir, en raiſon de la fécondité, de la chaleur & de » l'énergie du ſol où ces germes intellectuels auront » été jettés «. Ne penſez pas au moins que ce ſoient là des expreſſions figurées ; l'Auteur veut qu'on les prenne au pied de la lettre. Nous avons vu ailleurs (P. I, ch. II) que dans ſon ſyſtême, les idées ſont des corps qui ſe heurtent ; s'attirent, ſe repouſſent & ſe livrent quelquefois de rudes combats dans nos têtes : ici nous apprenons qu'elles ſe nourriſſent de notre ſubſtance, qu'elles fructifient & mûriſſent en

raiſon de la chaleur & de l'énergie de notre cerveau. Madame de la Sabliere appelloit la Fontaine, un *fablier*, qui portoit naturellement des fables, comme un prunier porte des prunes. Suivant les principes de notre Philoſophe, cette plaiſanterie eſt exactement fondée dans la vérité. Un poëme ſe forme dans le cerveau par des impulſions & des attractions, tout comme un abcès ſe forme dans les poumons. » Les idées, dit l'Auteur, ſe combinent, » s'étendent, ſe lient, s'aſſocient, font un enſem» ble, *comme tous les corps de la nature* : cet enſem» ble a le pouvoir de plaire à des têtes analogues & » capables d'en ſentir les beautés «. Hélas ! la nature m'a malheureuſement donné une tête ſi peu analogue à celle de mon Auteur, que, bien loin de ſentir les beautés de ſes explications, j'en rougis pour l'humanité qu'elles aviliſſent.

CHAPITRE VI.

Du panthéiſme, ou idées naturelles de la Divinité.

L'Auteur nous avertit dans une note, que ce chapitre n'eſt qu'un réſumé des cinq premiers de la premiere Partie, & que le Lecteur peut paſſer au ſuivant, ſi les idées qu'ils renferment lui ſont préſentes. Il auroit pu ajouter, qu'il n'offre abſolument que les mêmes idées qui ont été rebattues dans tous les chapitres précédens, & qui eſt uniquement deſtiné à remplacer par des exclamations, les preuves qui manquent au Syſtême. Nous paſſons effectivement au chapitre ſuivant, ſans nous arrêter à celui-ci, auſſi las de rapporter toujours les mêmes objections & de donner les mêmes réponſes, que l'Au-

teur eſt diffus & peu méthodique. Il réſumera encore bien des fois dans les chapitres ſuivans ; nous croyons pouvoir nous diſpenſer de ſuivre ſon exemple, & nous nous en tiendrons dans la ſuite aux points qui ont été le moins ſouvent répétés.

CHAPITRE VII.

Du théiſme, du déiſme, du ſyſtême de l'optimiſme, & des cauſes finales.

PRÉCIS.

CHAQUE homme a ſa façon d'enviſager la Divinité. Que dis-je ? Le même individu ne la voit pas de la même maniere dans les différens inſtans de ſa vie. Nous ne voyons que diſputes, incertitudes & variations dans tous les ſyſtêmes qui ont la Divinité pour objet. Les idées de la Théologie n'ont donc ni l'évidence ni la certitude qu'on leur attribue. — Quand même Dieu exiſteroit, qu'en pourroit-il réſulter pour l'eſpèce humaine, en lui ſuppoſant de l'intelligence & des vues ? Une intelligence univerſelle, qui gouverne le grand tout, peut-elle avoir des rapports directs avec l'homme ? Vaincue par nos prieres & nos hommages, réformera-t-elle, pour nous plaire, ſes arrêts immuables ? Otera-t-elle, en notre faveur, aux êtres leurs eſſences & leurs propriétés ? Si Dieu, par la néceſſité de ſa nature, prend toujours les meſures les plus ſages, nous n'avons rien à lui demander. — Si l'opinion de l'exiſtence de Dieu eſt une erreur, elle ne peut être utile au genre humain. C'eſt la vérité qui conſole véritablement, qui éleve l'ame, qui la rend active & qui lui fournit les moyens de réſiſter aux attaques du ſort. — Le ſyſtême de l'optimiſme eſt dû à des hommes contens, d'une ame ſen-

ſible, d'une imagination vive, qui ſemblent avoir renoncé au témoignage de leurs ſens pour trouver que, même pour l'homme, tout eſt bien dans une nature où le bien ſe trouve conſtamment accompagné de mal. — Dès qu'on ſuppoſe que l'univers eſt gouverné par une intelligence remplie de ſageſſe, de juſtice & de bonté; ce principe ſeul ſuffit pour conduire inſenſiblement aux abſurdités les plus groſſieres, quand on voudra ſe montrer conſéquent. Il n'y aura jamais qu'un pas du théiſme à la ſuperſtition. La moindre révolution dans la machine, une infirmité légère, une affliction imprévue, ſuffiſent pour altérer les humeurs, le tempérament, le ſyſtême du Théiſte, & pour le plonger dans le fanatiſme & la crédulité.

REMARQUES. 1°. La compréhenſion, la notion, la conviction d'aucune propoſition, quelque ſimple, évidente & claire qu'on la ſuppoſe, ne ſont, & ne peuvent être mathématiquement les mêmes dans deux hommes. Elles doivent néceſſairement varier ſuivant la différente conſtitution des ſens, les forces du jugement, l'imagination plus ou moins exaltée, les circonſtances individuelles, les préjugés reçus, les tempéramens, les habitudes, les penchans & les paſſions qui en naiſſent. Le même homme ne voit pas rigoureuſement de la même maniere, les mêmes objets dans les différens inſtans de ſa vie; ſa façon de penſer varie plus ou moins, ſuivant les révolutions de ſon tempérament, & les viciſſitudes continuelles de ſon être.

Il ſeroit cependant abſurde de prétendre qu'il n'y a point de notions communes, point d'évidence capable de frapper tous les eſprits, point de vérités fixes & inaltérables dans la grande maſſe de nos opinions, point de principes ſtables qui ſervent de baſe aux jugemens de tous les êtres de notre eſpèce. Le monde ſpirituel a ſes loix générales, comme le

monde corporel. Comme il eſt impoſſible à l'homme de ne pas vouloir ce qu'il juge préférable & le plus conforme à ſon bonheur, il lui eſt également impoſſible de ne pas croire ces propoſitions, *que le tout eſt plus grand que ſa partie, que deux choſes contradictoires ne ſauroient être vraies à la fois*; & un grand nombre d'autres ſi généralement ſaiſies par tous les eſprits, que quelques-uns les ont regardées comme infuſes par la nature elle-même. Le *ſens-commun* n'eſt point une chimere; tous les hommes y appellent, & conviennent d'un commun accord, que celui qui en récuſe l'infaillibilité, doit être regardé comme un être mal conſtitué.

La diverſité des ſentimens & leurs variations viennent de différentes combinaiſons que les hommes font de ces vérités qui leur paroiſſent inconteſtables à tous. Doués de différens degrés de raiſon, de différens tempéramens, d'une ſenſibilité plus ou moins grande, leurs jugemens ſur les mêmes objets ſe partagent, & les mêmes matériaux leur ſervent à bâtir des ſyſtêmens différens.

Cette diverſité dans les jugemens des hommes ſur un même ſujet, ne prouve rien contre ſa réalité, puiſqu'elle a lieu par rapport à tous les objets. Elle prouve que tous les hommes ne raiſonnent pas toujours, ni ſuivant les mêmes loix. Je dirois que la raiſon ne trompe jamais, ſi j'étois sûr d'être bien compris. Elle ne combine que des idées compatibles; auſſi ſouvent que l'homme ſe trompe, il croit rouler des idées dans ſa tête, tandis qu'il n'y roule que des mots.

Les hommes ſe ſont accordés à reconnoître l'exiſtence d'un Etre ſuprême, intelligent, créateur ou du moins ordonnateur de l'univers, vengeur du crime & rémunérateur de la vertu. De la perſuaſion qu'il exiſte un tel être, & qu'il ſoutient avec les hommes des relations qui influent ſur leur état & ſur

leurs obligations, ſont nés tous les différens ſyſtêmes religieux, dans leſquels les mortels, également animés par le deſir d'être heureux, ſe ſont partagés. Se fondant tous ſur le même principe, ils en ont tiré des corollaires de toute eſpèce; ils ont diſputé avec chaleur ſur le culte qu'il falloit rendre à la Divinité; ils ſe ſont formé des notions différentes de quelques-uns de ſes attributs; les individus même ont eu leur façon particuliere de l'enviſager, ſuivant les différentes facultés de leur eſprit & les ſituations où ils ſe ſont trouvés.

Je ſuis convenu que l'unanimité des hommes à reconnoître une Divinité, ne forme pas une démonſtration de ſon exiſtence. Il faut dire par la même raiſon, que les diſputes des hommes ſur la nature de Dieu, ne prouvent pas non plus qu'il n'exiſte point. S'il n'y a plus de vérité dès qu'il y a diverſité de ſentimens, il n'y a point de vérité du tout; il faut ceſſer de raiſonner, parce qu'il y a des gens qui déraiſonnent. La plus grande partie des querelles ſur la Divinité ſont dûes à des Philoſophes & à des Théologiens, qui en voulant trop ſavoir de l'Etre ſuprême, ſe ſont égarés dans les régions imaginaires d'une fauſſe métaphyſique. On diſpute néceſſairement, dès qu'on ceſſe de raiſonner ſur des notions exactes, & la Théologie a cela de commun avec toutes les autres ſciences.

L'exiſtence d'un être dépend-il des propos que les hommes tiennent ſur ſon compte? Suppoſez que nous entrions dans un pays dont nous ne connoiſſons pas la forme de gouvernement, & que tous les habitans nous diſent que le pays eſt gouverné par un roi puiſſant, bon, ſage & juſte. Cependant, à meſure que nous continuons notre route, nous remarquons qu'aucun des habitans ne ſe fait préciſément la même idée du caractère de ſon roi. Nous entendons par-tout des diſputes ſur les motifs de ſes dé-

marches ; & quoique perſonne ne paroiſſe douter de la ſageſſe du roi, il ne laiſſe pas de la meſurer ſur la ſienne propre, & de juger de ce qui peut ou ne peut pas lui être convenable. Ces diſputes finiſſent ſouvent par des injures qu'on ſe dit de part & d'autre ; quelquefois on en vient aux mains, & de prétendus champions de l'honneur du roi font couler le ſang de ceux qui, à leur avis, ont mal parlé de leur ſouverain commun. Quelques-uns des ſpectateurs nous diſent que le roi ne pourra qu'approuver l'action de ces zelotes ; les autres prétendent qu'il s'en trouvera fort offenſé. Quelquefois le même homme, qui le matin nous a fait l'éloge du roi, s'en plaint le ſoir, parce qu'il vient d'être exclus d'une charge pour laquelle il s'étoit préſenté avec un compétiteur plus heureux que lui. Ce revers le jette dans une profonde mélancolie ; la grande opinion de ſon mérite & de ſes talens diſtingués le fait tout-à-coup changer de langage ; il ne reconnoît plus ni ſageſſe, ni bonté, ni juſtice dans ſon ſouverain. Un homme content de ſa place & de ſon ſort, le conſole, & lui dit que tout ce que le roi fait eſt bien fait, même par rapport à ceux qui ſemblent maltraités ; qu'il n'agit jamais ſans de profondes raiſons de ſageſſe. Enfin, nous entendons porter ſur ce roi les jugemens les plus différens ; le ſoldat le voit ſous d'autres traits que l'agriculteur ; le noble loue en lui des qualités qui déplaiſent au roturier ; de plus, le même individu ne l'enviſage pas toujours ſous le même aſpect, il le loue & le critique, ſuivant qu'il a bien ou mal digéré ; & ſes ſentimens envers ſon ſouverain ſubiſſent toutes les révolutions de ſon tempérament. Dirons-nous, après avoir obſervé cette variété de jugemens, qu'un roi dont on penſe ſi différemment ne ſauroit exiſter ?

2°. Vous prétendez, » que l'évidence & la certi-» tude ne peuvent réſulter que du rapport conſtant

» que

» que ſont les ſens bien conſtitués «. Dieu ne pouvant être ſaiſi par aucun de nos ſens extérieurs, vous en concluez que nous ne pouvons jamais être certains de ſon exiſtence. Mais les ſens ne changent-ils pas continuellement ? Ne ſont-ils pas d'une diverſité infinie dans tous les individus ? Y a-t-il une règle sûre pour déterminer quand & dans quels hommes ils ſont *bien conſtitués ?* Les ſens ne jugent de rien ; leur fonction ſe borne à nous avertir des impulſions qu'ils ont reçues ; l'erreur & la vérité ſont uniquement du reſſort de la raiſon. Il eſt vrai *que les ſens ne nous trompent jamais ;* mais ce n'eſt pas comme vous l'entendez. Un homme qui dans les tranſports d'une fièvre chaude voit un taureau devant ſon lit, n'eſt pas trompé par ſes ſens ; des cauſes intérieures les affectent dans ce moment, préciſément de la même maniere qu'ils ſeroient affectés par la préſence extérieure & réelle d'un taureau. Les ſens ne diſtinguent point l'apparence de la réalité, & leur rapport eſt auſſi fidèle dans un cas que dans un autre. Ce qui fait naître l'erreur, c'eſt le jugement que l'homme porte ſur les cauſes qui ont remué ſes organes, & ſur les rapports qu'il y a entre leurs qualités & les perceptions qui en ont été produites. L'évidence & la certitude naiſſent donc des jugemens de la raiſon ; c'eſt elle qui décide que les ſens ſont bien ou mal conſtitués, c'eſt elle qui détermine quand & juſqu'à quel point il faut s'en tenir au rapport ; c'eſt elle enfin, qui admet ou qui rejette leur témoignage.

Vous demanderez ſans doute à votre tour, quelle eſt la meſure commune pour décider quel eſt celui qui raiſonne avec le plus de juſteſſe ? Cette meſure eſt le ſens-commun, auquel ſans ceſſe vous en appellez vous-même. Dès que nous doutons de ſon exiſtence, il n'y a plus pour nous ni vérité, ni évidence, ni certitude.

Il eſt dans nos connoiſſances, de certains élémens auſſi indeſtructibles que ceux du corps, des vérités qui ſe font connoître par elles-mêmes, & dont l'harmonie ou la déſharmonie s'apperçoivent immédiatement & ſans le ſecours d'aucune idée intermédiaire. L'analyſe pouſſée juſqu'à ces atomes intellectuels, met les idées dans le point où l'eſprit voit clairement; celui dont les raiſonnemens ſont à l'épreuve de cette décompoſition, eſt cenſé avoir le mieux raiſonné.

3°. » Suppoſons qu'il exiſte un Dieu bon & ſage; » qu'en peut-il réſulter pour l'eſpèce humaine? Une » intelligence univerſelle, dont les vues doivent » s'étendre à tout ce qui exiſte, peut-elle avoir des » rapports plus directs & plus intimes avec l'homme, » qui ne fait qu'une portion inſenſible du grand » tout? Nous n'avons rien à demander à un être qui » agit toujours & néceſſairement d'après les règles » d'une ſouveraine ſageſſe «.

Les êtres ſenſibles & intelligens, relativement à leur maſſe ou à leur volume, ſont ſans doute une très-petite partie de l'univers. S'enſuit-il que Dieu ne peut ſoutenir avec eux des rapports plus directs ou plus intimes qu'avec les êtres inanimés? Je ſuis un million de fois plus petit que cette montagne, ſuis-je donc pour cela un million de fois moins cher à l'auteur de mon exiſtence que cette maſſe de terre? Ce raiſonnement ſeroit puérile. L'intelligence univerſelle de l'Etre ſuprême s'étend à tout ce qui exiſte, préciſément parce que tout ce qui exiſte eſt en rapport avec des êtres ſenſibles & intelligens.

Il eſt vrai que la croyance d'un Etre ſuprême ne nous met pas à portée de meſurer ſa ſageſſe avec nos foibles yeux. Il n'eſt pas moins vrai qu'un Dieu ſouverainement ſage ne changera pas ſon plan pour nous, & que pour nous plaire il n'ôtera pas aux êtres leurs eſſences & leurs propriétés. Il ne fera pas

qu'en notre faveur le feu ceſſe de brûler quand nous en approchons de trop près, que la fièvre ou la goutte ceſſent de nous tourmenter quand nous avons amaſſé les humeurs dont ces maladies ſont les ſuites phyſiques. Nos cris & nos ſupplications n'empêcheront point qu'un édifice en ruine n'écraſe les paſſans de ſa chûte, ou que la chaleur de l'été ne ſurpaſſe celle du printems. Mais la religion nous apprend, qu'un Dieu parfaitement bon & ſage dirige tout à une bonne fin, & que, ſi nous étions capables de le comprendre, nous verrions qu'il ne ſauroit mieux agir pour le bien du tout & pour le bien des individus. » C'eſt, dit *Leibnitz*, comme ſi l'on diſoit » aux hommes : faites votre devoir & ſoyez contens » de ce qui en arrivera, non-ſeulement parce que » vous ne ſauriez réſiſter à la Providence divine, » ou à la nature des choſes (ce qui peut ſuffire pour » être *tranquille* & non pas pour être *content*); mais » encore parce que vous avez affaire à un bon maî» tre «. Voilà donc un avantage de ma croyance, un contentement ſupérieur à tout ce qui arrive, & fondé ſur la perſuaſion que l'homme de bien ne peut manquer de parvenir au bonheur. Dieu n'a pas beſoin de changer pour nous le plan de ſa Providence. Il eſt, ſi j'oſe m'exprimer ainſi, calculé ſur notre conduite; & quelque contraires que ſoient ſouvent les apparences, je puis être aſſuré que, tous les comptes faits, il n'y a rien à perdre pour l'homme de bien. Il n'y a que ce ſyſtême qui ſoit capable de tarir les pleurs de la vertu, de calmer ſes peines, de l'affermir contre les aſſauts des méchans & contre tous les attraits du vice, de la rendre inébranlable lors même que la nature entiere ſemble l'abandonner.

4°. Il n'eſt pas vrai, » que toute religion eſt fon» dée ſur l'eſpérance de régler la conduite de Dieu, » de détourner ſes arrêts, & de réformer ſon plan «,

Le fondement de toutes les religions eſt la croyance d'un Dieu vengeur du crime & remunérateur de la vertu. Le but de tous les cultes doit être d'imprimer aux ames l'amour du bien, & d'attacher les hommes par les liens les plus forts à tous les devoirs de la ſageſſe perſonnelle, domeſtique & civile. Toutes les cérémonies, toutes les formalités ne ſont ſalutaires & raiſonnables, qu'autant qu'elles ſont propres à exprimer & à remplir ce but. C'eſt par-là qu'on diſtingue la religion de la ſuperſtition, dont le culte eſt ou inutile ou nuiſible à l'homme. Sans doute que cette derniere, fille des ténèbres de l'eſprit & de la perverſité du cœur, tâche de plaire par des pratiques abſurdes à un Dieu qui ne mérite ni d'être aimé ni d'être imité. La véritable Philoſophie, celle qui veut le bonheur général, eſt ſon ennemie implacable; mais elle eſt trop ſage pour relever un édifice qui penche d'un côté, de maniere à le faire tomber de l'autre.

5°. L'Auteur peint très-bien une partie des avantages que l'homme retire de la religion. En effet, quelle douceur le Théiſte ne trouve-t-il point à voir un Dieu tout-puiſſant, ſous les traits d'un pere rempli de ſageſſe & de bonté, qui s'occupe de ſon bien-être, qui veille à ſa ſûreté, qui pourvoit à ſes beſoins, qui conſent que ſous lui il commande à la nature entiere! Il le voit ſans ceſſe répandre ſes bienfaits ſur l'homme; ſa providence couvre en ſa faveur la terre de verdure, & les arbres de fruits délicieux; elle peuple les forêts d'animaux propres à les nourrir, elle ſuſpend ſur ſa tête des aſtres qui l'éclairent pendant le jour, & qui guident ſes pas incertains pendant la nuit; elle étend autour de lui l'azur du firmament, elle orne pour lui tout le ſpectacle de la nature. L'idée d'un Dieu qui n'oublie point l'homme de bien, & qui ne le laiſſe ſouffrir que par des raiſons de ſageſſe & de bonté, adoucit

toutes ſes peines, & le conſole dans toutes ſes adverſités. Il ſe jette avec confiance dans ſes bras, lorſque tout l'abandonne ; ſans lui, il ſe trouveroit plongé dans le vuide, le contentement & la fermeté de ſon ame feroient place au plus affreux déſeſpoir.

» Non, nous dit l'Auteur, la vérité ne peut jamais rendre malheureux ; c'eſt elle qui conſole véritablement ; c'eſt elle qui élève l'ame, qui la rend » active, & qui lui fournit les moyens de réſiſter » aux attaques du ſort & de combattre avec ſuccès » la fortune ennemie «. Sans doute que la vérité ne peut jamais être nuiſible ; & puiſque votre ſyſtême abaiſſe l'ame, puiſqu'il porte la déſolation & le déſeſpoir dans le cœur de l'homme, puiſqu'il anéantit les remords du crime & l'eſpoir de la vertu, c'eſt une grande preuve qu'il n'enſeigne point la vérité.

6°. L'Auteur attaque ici de nouveau le ſyſtême de l'optimiſme. J'en ai dit ma penſée dans les remarques ſur le troiſieme chapitre de cette Partie.

Il obſerve que les défenſeurs de la Providence ſont des hommes contens, d'une ame ſenſible & d'une imagination vive, qui leur peint la Divinité ſous les traits les plus charmans. Ces hommes, dit-il, ne croient voir dans la nature entiere que des preuves ſignalées de bienveillance & de bonté ; ils apperçoivent par-tout l'empreinte d'une intelligence parfaite, d'une ſageſſe infinie, d'une Providence tendrement occupée du bien-être de l'homme. Ils ſe perſuadent, que dans les vues d'un Dieu bienfaiſant, nos calamités ſont néceſſaires pour nous conduire à une plus grande félicité. Ils ne voient rien dans ce monde qui n'excite leur admiration, leur gratitude, leur confiance.

Cet aveu m'eſt bien cher. J'ai donc pour moi tous les hommes ſenſibles, tous les cœurs recon-

ſoiſſans. Eh ! qui ne ſeroit pas gloire de s'unir avec de ſi belles ames pour bénir la Providence ?

Au reſte, le contentement du Théiſte n'eſt pas la *cauſe* de la croyance d'un Dieu ſouverainement bon & ſage ; il en eſt l'*effet*. Sans cette croyance, il n'y a point de douceur dans la vie, point de conſolation dans les malheurs, point de ſpectateur qui anime les bonnes actions que nous faiſons en ſecret, point de beauté dans la nature, point d'ordre dans l'univers.

Plaignons ces hommes chagrins & nourris de bile, ces rêveurs triſtes & ſombres qui vivent ſans Dieu, & ne peuvent trouver aucun appui dans la nature aveugle, qu'ils ont miſe à la place de l'Etre ſuprême. Hélas ! leur ſyſtême a briſé tous les reſſorts de leur ame ; il a anéanti pour eux le plus grand bien de l'homme, l'eſpérance, ce baume ſouverain pour tous les maux. Des idées lugubres offrent ſans ceſſe des peintures affligeantes à leur imagination ; le monde n'eſt pour eux qu'un effroyable déſert ; & manquant de force pour s'acheminer vers l'immortalité, ils traînent une vie malheureuſe vers le néant que leur ſyſtême leur montre, & que leur ame déſolée ne regarde qu'avec horreur.

7°. » Il n'y aura jamais qu'un pas du théiſme à *la* » ſuperſtition «.

Fixons bien le ſens des termes. Dans tout cet ouvrage, je nomme *Théiſte* celui qui croit que l'univers eſt arrangé & gouverné avec deſſein, par une cauſe premiere, ſouverainement parfaite, bonne & ſage par la néceſſité de ſon eſſence. On appelle *Polythéiſte* celui qui attribue l'arrangement & le gouvernement du monde à pluſieurs êtres intelligens. On peut donner le nom de *Démoniſte* à celui qui ſe perſuade que l'univers eſt ſous le gouvernement d'un ou de pluſieurs êtres intelligens, qui ne ſont pas toujours & néceſſairement bons, qui ne viſent pas

toujours au meilleur, qui agiſſent par caprice, plutôt que ſuivant des règles immuables de ſageſſe & de bonté. Enfin on déſigne par le nom d'*Athée*, celui qui nie l'exiſtence d'une premiere cauſe intelligente, & ne reconnoît par conſéquent aucun deſſein dans l'économie de l'univers (1).

Quoique les dénominations de *Déiſte* & de *Théiſte* ſoient ſynonymes grammaticalement, l'uſage leur a cependant attaché des ſignifications bien différentes. On donne le nom de Déiſtes à ceux qui, ſans nier l'exiſtence d'un Etre ſuprême, refuſent de croire à aucune des révélations particulieres que les hommes prétendent avoir reçues de la Divinité. Ce nom, qui indique ſimplement une oppoſition à toute religion révélée, eſt très-vague en lui-même, & n'indique point ſi le Déiſte eſt Théiſte, Polythéiſte ou Démoniſte. On en doit juger par ſon ſyſtême, par les conſéquences qu'il tire de ſon principe, par les effets qui en réſultent relativement au bonheur des individus & de la ſociété.

Un Déiſte, dont la Divinité plongée dans une oiſive indolence ne ſe mêle point de nos affaires, & ne ſoutient aucune relation avec les hommes, n'eſt point un Théiſte. Si Dieu n'influe en rien ſur mon ſort, s'il ne prend aucune connoiſſance de mes actions, que m'importe ſon exiſtence ? S'il n'eſt pas préſent par-tout, s'il ne dirige rien, ſi nos vertus & nos vices ne ſont jamais le motif d'aucune de ſes démarches, il n'eſt ni parfait, ni bon, ni ſage, ni juſte ; il n'eſt rien. Un tel déiſme n'eſt qu'une ſecte particuliere de l'athéiſme, ou bien un ſyſtême qui, pour nous, eſt parfaitement équivalent à celui de l'Athée.

Un Déiſte qui admet une Providence par rapport

(1) Milord Schaftesbury donne à-peu-près les mêmes définitions dans ſon *Enquiry concerning virtue or merit.*

aux évènemens naturels, mais qui nie les attributs moraux de Dieu & la différence eſſentielle entre le bien & le mal moral ; un Déiſte qui repréſente la Divinité comme un être ſi abſolument incompréhenſible, que nous ne ſaurions rien affirmer à ſon égard ; un Déiſte qui nie la liberté de l'homme & l'immortalité de l'ame ; un Déiſte qui regarde la Divinité comme un être qui ſe joue des mortels, & ne s'intéreſſe point à leur bonheur : tous ces Déiſtes, qu'on peut encore ſubdiviſer en bien d'autres claſſes, ne ſont rien moins que des Théiſtes. Il réſulte toujours de leurs divers ſyſtêmes, un Dieu qui n'eſt bon à rien, un Dieu contradictoire, ou digne de notre haîne plutôt que de nos hommages & de notre amour. D'un tel déiſme il n'y aura jamais qu'un pas à l'athéiſme tout pur.

Le Théiſte fait profeſſion de croire l'exiſtence d'une cauſe premiere, intelligente, ſouverainement bonne & ſage. Cet être gouverne tout ſuivant les règles éternelles de la juſtice & de la bonté. Il ne nous a donné la vie qu'afin de nous rendre heureux. Ses perfections ſont celles de nos ames, mais il les poſsède ſans bornes. On ne peut l'aimer ſans aimer la vertu. C'eſt de lui que nous tenons le ſentiment moral ; l'homme qui obéit à ſa conſcience, obéit à la Divinité, & ſe rend ſuſceptible du bonheur que lui a deſtiné l'auteur de ſon exiſtence. Nous nous conformons à la volonté de Dieu, en pratiquant tous les devoirs de l'homme, c'eſt-à-dire en imitant la bonté divine, qui s'occupe ſans ceſſe du bien-être général. L'ame de l'homme eſt diſtincte de la matiere & indeſtructible de ſa nature. C'eſt Dieu qui lui a donné cette ſoif ardente du bonheur, & qui lui fait ſentir, qu'en marchant conſtamment dans le chemin de l'honneur & de la juſtice, l'homme ne peut manquer d'atteindre le grand but de ſon exiſtence. Il ne trompera point l'eſpérance de l'homme de

bien, qui eſt ſi ſouvent forcé ici-bas de gémir de l'ingratitude des méchans & des injuſtices du crime triomphant. L'homme ne meurt point; il n'y a point d'anéantiſſement ſous le règne d'un Dieu juſte; la vertu ſera récompenſée après cette vie, & les ames rampantes qui ſe ſont avilies par le crime, n'échapperont point à la punition qu'elles méritent.

Voilà les principes dont les preuves & le développement ſont le ſyſtême du vrai théiſme. Suppoſons maintenant que, parmi les différentes révélations dont les mortels prétendent avoir été favoriſés, il y en eût une dont la morale fût parfaitement propre à perfectionner la nature de l'homme, & à faire le bonheur tant des individus que de la ſociété; une révélation dont les dogmes, quoique ſupérieurs aux lumieres de la raiſon, ne leur fuſſent point contraires; une révélation qui preſcrivît un culte propre à nous imprimer & à nous rappeller ſans ceſſe les devoirs ſacrés de la vertu; une révélation enfin, qui prouvât la divinité de ſon origine par l'excellence & l'utilité de ſa doctrine, auſſi-bien que par un grand nombre de faits avérés; cette révélation ſeroit un théiſme parfait, un théiſme muni du ſceau de la Divinité même. Un Déiſte, dont l'eſprit & le cœur ſont diſpoſés au théiſme, tel que je l'ai décrit plus haut, n'aura jamais qu'un pas à faire pour embraſſer un ſyſtême religieux, fondé ſur une révélation, dont je viens d'indiquer les caractères principaux (1).

(1) Le plan de mon Ouvrage ne me permet pas de faire l'application au Chriſtianiſme, ou de montrer que cette Religion, *telle qu'elle eſt enſeignée dans l'Evangile*, réunit en elle tous les caractères, dont je parle. On en trouve les preuves expoſées avec beaucoup de netteté & de préciſion, dans les *Recherches philoſophiques ſur le Chriſtianiſme, par M. Bonnet.* Le Syſtême de la Nature n'attaque la religion Chrétienne qu'en paſſant, & pour ainſi dire en bloc avec toutes les ſuperſtitions de la terre.

Quoiqu'on n'attache pas toujours un ſens bien précis au terme de *ſuperſtition*, on peut dire cependant qu'en général il déſigne tout ce qu'il peut y avoir d'abſurde ou de déraiſonnable en fait de religion. Le polythéiſme eſt une ſuperſtition, parce qu'une pluralité d'êtres ſuprêmes choque la raiſon. Le Démoniſte eſt un homme ſuperſtitieux, parce que ſon dieu eſt un être abſurde. On appelle encore ſuperſtitieux un homme qui croit ſatisfaire aux préceptes de la religion, en s'attachant à ce qu'il y a de rituel, un homme qui cherche & trouve du ſurnaturel là où il n'y en a point, un homme qui tâche de plaire à la Divinité par des pratiques inutiles ou nuiſibles, un homme enfin, dont la religion preſcrit des dogmes abſurdes à croire, & des devoirs contraires aux ſentimens naturels de la juſtice & de l'équité.

Cela poſé, il ne ſera pas difficile d'apprécier les objections de notre Auteur. En ſuppoſant que le théiſme ne peut avoir des principes ſûrs, il prétend que ce ſyſtême aſſez ſéduiſant en lui-même, doit néceſſairement dégénérer, ſe corrompre, & devenir dangereux, dès que ſes ſectateurs changent de ſituation ou de tempérament. » Leur ſyſtême, fondé » dans l'origine ſur un Dieu ſage, intelligent, dont » la bonté ne peut jamais ſe démentir, dès que les » circonſtances viennent à changer, doit bientôt ſe » convertir en fanatiſme & en ſuperſtition. La moin» dre révolution dans la machine, une infirmité lé» gère, une affliction imprévue, ſuffiſent pour le » renverſer «.

Nous admettrons toutes ces aſſertions, dès que l'Auteur aura prouvé que la Divinité n'exiſte ou ne

---

Son objet principal eſt d'anéantir les principes qui ſervent de baſe à toute religion en général; le but de mes remarques eſt de les défendre contre ſes objections.

peut exiſter que dans l'imagination du Théiſte. Ce n'eſt qu'alors qu'on pourra dire que Dieu dépend à chaque inſtant de la variation de nos humeurs, & que ſon idée flottante tient au plus ou moins de chaleur & de fluidité de notre ſang. Si au contraire l'exiſtence & les attributs de Dieu ſont des conſéquences néceſſaires des premiers principes de la raiſon, (& nous avons prouvé qu'ils le ſont) il faut poſer en fait, que le Théiſte ne changera de ſyſtême qu'autant que ſa raiſon ſera dérangée, & nous avouons volontiers que ce ſyſtême eſt auſſi peu que tout autre à l'épreuve d'un renverſement du cerveau.

» Quelle eſt donc, demande l'Auteur, la ligne » de démarcation qui ſépare le Théiſte de l'homme » ſuperſtitieux « ? C'eſt la même ligne qui ſépare la raiſon de la déraiſon : ſi vous croyez qu'il eſt impoſſible de fixer cette derniere, nous ne pouvons nous accorder ſur rien.

Je ne dirai pas que le Théiſte, même le plus éclairé, puiſſe, dans toutes les révolutions de ſa vie, avoir les preuves de ſon ſyſtême également préſentes à l'eſprit. Je ne nierai point que des infirmités, des malheurs imprévus, des paſſions violentes, ne ſoient capables de jetter quelques nuages ſur les vérités qui, dès qu'il recueille les forces de ſon ame, frappent ſon eſprit avec le plus grand éclat. Je ne dirai pas non plus que le Théiſte n'a jamais aucun doute à combattre ; que les attraits du vice ne le tentent jamais ; enfin, qu'il ne s'écarte dans aucun inſtant de ſa vie, ni des principes de ſa croyance, ni des préceptes de cette morale qui en découle. Tout cela m'autoriſe-t-il à dire que ſon ſyſtême manque de fondement ? Les cauſes qui ſont capables de l'ébranler, ſont préciſément les mêmes qui troublent la raiſon de l'homme, & qui l'empêchent de juger ſainement de quoi que ce ſoit.

Au contraire, un ſyſtême qui n'eſt pas raiſonné ;

qui ne rient qu'à des mots, qui ne ſe fonde que ſur l'imagination & les paſſions de l'homme, eſt néceſſairement ſujet à varier. Il eſt aiſé de faire l'application de cette maxime à l'athéiſme & à la ſuperſtition.

Il eſt certain que l'athéiſme, ce ſyſtême ſi peu naturel à l'homme, tire ſon origine immédiate de la ſuperſtition, dont le tyrannique pouvoir doit ou révolter ou écraſer tous les eſprits. Outrés de ſes abus crians & de ſes folies multipliées, des hommes ſenſibles, mais peu accoutumés à des diſcuſſions lentes & circonſpectes, croyant ne pouvoir jamais trop s'éloigner de ſes principes, ſe jettent dans l'extrémité oppoſée. Le Dieu qui ſert de prétexte à tant d'abſurdités & à tant de forfaits, leur devient auſſi odieux que la ſuperſtition elle-même. Rien n'arrête les emportemens de leur imagination alarmée : tout ce qui paroît favorable au parti qu'ils prennent, eſt avidement ſaiſi, ſans choix & ſans examen ; tout homme qui déſormais leur parle de Dieu ou de religion, eſt ou un fourbe, ou un imbécille ; les abſurdités les plus choquantes ſont embraſſées & défendues avec enthouſiaſme, pourvu qu'elles mettent une diſtance infinie entre leur ſyſtême & celui dont la haîne les anime. Pour n'avoir plus rien de commun avec l'homme ſuperſtitieux, il ne faut accorder l'exiſtence qu'à la matiere & au mouvement, il faut ne reconnoître ni ordre ni deſſein dans l'univers, il faut anéantir les eſpérances de la vertu & les remords du crime, il faut réduire toutes les facultés de nos ames à des attractions & des répulſions, il faut tout ſoumettre à une nature aveugle, à la néceſſité & au haſard. La crédulité ne change alors que d'objets ; les hypothèſes les plus incroyables ſont recueillies pour ſoutenir un amas d'opinions oppoſées à la raiſon & au ſentiment ; tout homme qui a écrit pour la cauſe de l'athéiſme eſt un oracle,

eût-il encore plus mal raiſonné que *Lucrèce* ou *La Mettrie*. Cependant la croyance d'un Etre ſuprême eſt ſi naturelle à l'homme, elle eſt ſi intimement liée avec les principes les plus clairs de notre raiſon, elle eſt, comme dit *Charron*, *ſi attachée à la moëlle de nos os*, qu'il faut à l'Athée des efforts extraordinaires & continuels pour ſe maintenir dans ſon ſyſtême. Le feu de l'imagination, toutes les ſubtilités de la Métaphyſique, les paſſions les plus enflammées, ſont ſans ceſſe occupées à étouffer la voix du cœur, à obſcurcir la raiſon, à faire méconnoître le cri de toute la nature. Il eſt impoſſible qu'un état auſſi violent puiſſe être durable, & c'eſt ici le cas de dire que la moindre révolution dans la machine ſuffit pour ébranler & pour renverſer un ſyſtême auſſi mal affermi. Il ne peut pas même tenir contre les préjugés de l'enfance, qui reviennent avec leur premiere force, dès que le trouble ſe jette dans une ame qui ne connoît aucun milieu raiſonnable, & dont tous les changemens ſe font par oſcillations. L'Athée repaſſe d'un ſeul pas dans la ſuperſtition la plus puérile; ſa converſion eſt auſſi peu modérée que ſon apoſtaſie.

CHAPITRE VIII.

Examen des avantages qui réſultent pour les hommes, de leurs notions ſur la Divinité, ou de leur influence ſur la morale, ſur la politique, ſur les ſciences, ſur le bonheur des nations & des individus.

Voici en peu de mots le précis philoſophique de cet éloquent chapitre, qui roule d'ailleurs tout entier ſur des idées que nous avons déja examinées pluſieurs

fois dans nos remarques précédentes, & ſur-tout dans celles de la premiere Partie. On y prouve, 1°. que les hommes de tous les états ſont ſouvent imbécilles, vicieux & méchans, malgré la religion : 2°. que la ſuperſtition eſt funeſte à la morale, à la politique, aux progrès de l'eſprit humain, au bonheur des nations & des individus.

REMARQUES. 1°. Ces deux propoſitions détachées de toutes les hyperboles dont l'éloquence de l'Auteur a ſu les revêtir, ſont ſi vraies, ſi conſtatées par l'expérience de tous les tems & de tous les pays, que perſonne n'oſeroit les révoquer en doute. Il s'agiſſoit de prouver que la notion d'un Dieu, maître de toute la nature, qui nous a donné le ſentiment, qui veut que nous ſoyons juſtes & bienfaiſans, qui récompenſera la vertu & qui punira le crime, que cette notion, dis-je, eſt inutile ou même funeſte au genre humain.

Lorſque, dans le chapitre XII, il eſt queſtion des effets de la morale athée, l'Auteur proteſte ſolemnellement contre cette même façon d'argumenter qu'il emploie ici contre le théiſte. » Si l'Athée, dit-» il, n'applique pas la ſpéculation de ſes devoirs à » ſa conduite ; ſi, entraîné par ſes paſſions ou par » des habitudes criminelles, livré à des vices hon-» teux, jouet d'un tempérament vicieux, il paroît » oublier ſes principes moraux, *il ne s'enſuivra pas* » *qu'il n'a point de principes, ou que ſes principes* » *ſont faux* ; on pourra ſeulement en conclure que » dans l'ivreſſe de ſes paſſions, dans le trouble de » ſa raiſon, il ne met point en pratique des ſpécu-» lations très-vraies ; qu'il oublie des principes cer-» tains, pour ſuivre des penchans qui l'égarent. Rien » de plus commun parmi les hommes qu'une diſ-» cordance très-marquée entre l'eſprit & le cœur ; » *il s'agit donc d'examiner ſi les principes de l'Athée*

» *ſont vrais, & non ſi ſa conduite eſt louable* «. Fort bien ; mais il ne faut pas refuſer aux autres la juſtice qu'on demande pour ſoi-même. Vous dites que tout Athée vicieux ou méchant, n'eſt pas un Athée raiſonnable ; permettez-donc que nous diſions à notre tour, que tout Théiſte vicieux ou méchant n'eſt ni un homme raiſonnable, ni un Théiſte conſéquent. On vous objecte, par exemple, les horribles principes de l'Auteur de *l'Homme machine*, & vous répondez que cet Athée raiſonne ſur les mœurs en vrai frénétique (1). De quel droit reprochez-vous donc au Théiſte la doctrine des fanatiques & des ſuperſtitieux ? Nous avons nos frénétiques comme vous : voulez-vous que nous en ſoyons plus reſponſables que vous ne voulez l'être des vôtres ?

2°. Je ne veux pas répéter ce que j'ai dit dans pluſieurs endroits de ma premiere Partie ſur le *non-ſens* de la morale du matérialiſte. Tout ce que l'Auteur dit de l'eſtime de ſoi-même, de la honte & des remords, fait le contraſte le plus ridicule avec le reſte de ſon ſyſtême. Si je ſuis un être purement matériel, ſi ma conduite bonne ou mauvaiſe, vertueuſe ou vicieuſe, utile ou nuiſible, eſt un enchaînement d'actions auſſi néceſſaires que tous les autres mouvemens de l'univers ; enfin, ſi je ne ſuis à tous les égards & dans tous les inſtans de ma vie, qu'un inſtrument paſſif entre les mains de la néceſſité ; je ſuis toujours néceſſairement ce que je ſuis & ce que je dois être. Le Moraliſte eſt une machine à ſentences, l'homme foible une machine à remords, le ſcélérat une machine à crimes, l'homme de bien une machine à bienfaiſance, l'Athée une machine à blaſphêmes, le Théiſte une machine à croire en Dieu, tout comme le moulin eſt une machine à moudre, ou comme l'horloge eſt une machine à

(1) Chap. XII, pag. 348.

meſurer le tems. L'ouvriere de toutes ces machines, eſt une machine immenſe, la nature aveugle, qui leur ſert en même-tems d'attelier, où elle les a placées pour exécuter leurs mouvemens néceſſaires, chacune ſuivant les loix de ſa compoſition. Je demande ſi ce ſont-là des principes ſur leſquels on puiſſe fonder un ſyſtême de morale quelconque. Je les trouve plutôt propres à faire tourner la tête qu'à porter à la vertu ou au vice. Il me paroît qu'un Matérialiſte conſéquent doit ſe laiſſer aller à ſon tempérament; & tandis que ſes penchans & ſes paſſions le maîtriſeront, il ſe croira toujours entraîné par le torrent de la néceſſité. Je ne dis pas que ce ſoit-là le conſeil de l'Auteur, dont au contraire les maximes morales ſont fort belles; mais j'en infère que ſon ſyſtême eſt de la derniere inconſéquence.

3°. L'Auteur fonde ſa morale ſur les rapports eſſentiels des choſes, ſur la nature des êtres ſenſibles & intelligens, ſur le ſentiment & la raiſon. La morale du Théiſte découle préciſément de la même ſource, avec cette différence qu'il reconnoît la volonté de l'Auteur de tout dans ces mêmes rapports qu'il n'obſerve pas moins que l'Athée dans ſa propre nature, & dans celle des choſes qui l'environnent.

Puiſer les devoirs de l'homme dans l'étude de la nature, & les puiſer dans la volonté de Dieu, qui eſt l'Auteur de la nature, ce ſont-là pour le Théiſte, des expreſſions entiérement équivalentes. Nous différons donc de l'Auteur, non par les principes de notre morale, mais par le plus grand nombre de motifs qui peuvent nous porter à en remplir les devoirs.

Toute la recherche ſur l'utilité morale du dogme de l'exiſtence d'un Dieu rémunérateur & vengeur, ſe réduit donc à cette queſtion: Y a-t-il de la probabilité que les hommes, avec moins de motifs d'être vertueux, le ſeroient davantage? Il n'y a point

point ici de diſpute ſur ce qu'il faut nommer vertu. Le ſentiment, l'expérience & la raiſon en donnent les mêmes idées à tous les hommes.

L'Auteur qui traite ſon ſujet en rhéteur, & non en philoſophe, au lieu de réſoudre la queſtion que je viens de propoſer, ſe jette dans les lieux communs & déclame ſur ce que les paſſions des hommes ſont ſouvent plus fortes que tous les motifs qu'on peut tirer de la nature des choſes & de la volonté d'un Dieu tout-puiſſant, préſent par-tout & ſachant juſqu'à nos penſées les plus ſecrettes, d'un Dieu qui veut que nous conformions notre conduite aux règles éternelles de la juſtice, qui punira les tranſgreſſeurs de cette loi inſcrite dans tous les cœurs, & qui ſera le rémunérateur immanquable de ceux qui pratiquent la vertu. Tout cela n'eſt malheureuſement que trop vrai; mais prouve-t-il qu'on trouveroit plus d'ames honnêtes, s'il avoit moins de motifs de l'être? Que dis-je! cela ne prouve-t-il pas que, ſans la religion, la vertu & la bonne-foi ſeroient encore plus rares, & les ravages des paſſions encore plus affreux?

Il eſt vrai qu'on peut tellement corrompre la religion, qu'au lieu de ſervir de frein aux paſſions, elle leur ſert de prétexte, les autoriſe & les rend même plus ardentes. Bien loin d'aider la raiſon & le ſentiment, elle leur ſervira alors de contre-poids, & l'on comprend par-là pourquoi un Athée raiſonnable eſt moins dangereux qu'un fanatique. Mais voici à cet égard d'autres queſtions que l'Auteur auroit dû réſoudre. Si l'athéiſme ſe répandoit dans tous les états, ſi les princes, les magiſtrats, les militaires, le peuple ne croyoient plus en Dieu, ni à une vie à venir, n'eſt-il pas probable qu'il y auroit plus de bêtes féroces qu'il n'y a actuellement de fanatiques ſur la terre? Ne verroit-on pas plus d'hommes lâcher la bride aux paſſions les plus atroces,

qu'on ne voit à préſent d'hommes ſuperſtitieux qui ſavent allier la corruption des mœurs avec leurs ſyſtêmes religieux ? Un tyran athée ne ſeroit-il pas un fléau encore plus terrible qu'un tyran dévot ? L'avarice, la licence, la perfidie, la cruauté, tous les crimes manqueroient-ils de prétextes, ſi la religion ne pouvoit plus leur en fournir ?

Il n'eſt pas philoſophique de tenir un regiſtre exact des maux que produiſent la ſuperſtition & le fanatiſme, & de ne faire aucune attention aux avantages infinis que la religion procure aux individus & à la ſociété. On pourroit remplir je ne ſais combien de volumes de l'énumération des triſtes effets cauſés par ces charlatans, qui empoiſonnent journellement une partie conſidérable du genre humain. Des amis de l'humanité démaſquent ces impoſteurs, font le tableau de leurs ravages, & avertiſſent le peuple de tous les états, de ne pas leur donner ſa confiance ; mais ils ſont trop ſages pour décrier l'art médicinal à cauſe des charlatans, quand même on trouveroit mille de ces derniers contre un ſeul *Tiſſot*. En même-tems qu'ils dépeignent avec les couleurs les plus vives, les funeſtes ſuites de l'ignorance & de la fourberie des faux médecins, ils ſe font un devoir de propoſer des moyens de diminuer le nombre des abus, & de détromper peu-à-peu le peuple de ſes préjugés. Si vous voulez bien mériter du genre humain, Philoſophes de nos jours, imitez cet exemple, employez tout le feu de votre génie à déſabuſer les mortels qui ſe laiſſent lier par les chaînes déteſtables de la ſuperſtition, confondez les miniſtres de l'erreur & du menſonge, montrez le fanatiſme dans toute ſon atrocité ; mais que ce feu éclaire en même tems qu'il dévore ; que la raiſon, que des idées préciſes d'ordre & de bonheur dirigent tous vos efforts ; que le ſacré lien de la ſociété ſoit reſpecté.

4°. Le fanatiſme diviſe les hommes, au lieu que la religion les réunit. Animés de cette fureur ſacrée, ils ſe mépriſent, ſe haïſſent, ſe perſécutent, s'égorgent pour des opinions. Le ſouverain s'arme contre ſes ſujets; les citoyens font la guere à leurs concitoyens; les peres déteſtent leurs enfans; ceux-ci verſent le ſang de leurs peres; les ſociétés ſe déchirent de leurs propres mains. Le nom de Dieu devient le ſignal de la terreur, de la démence, de la cruauté, de l'inhumanité, & ſert de prétexte à la violation la plus effrontée des devoirs de la morale.

L'Auteur a l'eſprit ſi frappé de ces horreurs, qu'il ne veut plus de religion du tout. Que deviennent donc, s'écrie-t-il, les avantages que l'on s'imagine réſulter des notions qu'on nous donne ſans ceſſe de la Divinité? Hélas! dites auſſi, que deviennent les avantages que l'homme peut tirer du ſentiment moral, de l'expérience, de la raiſon & des loix quand il s'abandonne à la fureur de ſes paſſions? Si condamnez alors, ſi vous l'oſez, le ſentiment, l'expérience, la raiſon & les loix. Vous vous voyez continuellement entouré de flots de ſang répandu par le fanatiſme; votre imagination alarmée vous peint ſans ceſſe des S. Barthelemi, des croiſades, des bûchers de l'inquiſition, des Eſpagnols en Amérique, des dragonades; & vous ne voyez plus que cela. Tout homme qui lâche la bride à ſes paſſions, eſt un animal terrible, dans quelqu'état qu'on le conſidere; la jalouſie, l'intérêt, l'ambition, l'orgueil & la vengeance ne manqueront jamais de prétextes, quelle que ſoit la croyance des peuples. Le fanatiſme religieux n'en eſt que l'effet & l'inſtrument. Etoient-ce des motifs de religion qui firent inonder Rome du ſang de ſes citoyens, lorſque Marius y entra victorieux? Les proſcriptions de Sylla furent-elles dictées par le fanatiſme? On y vit les eſclaves plonger

le glaive dans le ſein de leurs maîtres, des fils dégouttans du ſang de leurs peres, ſe diſputer la tête qu'ils venoient de trancher, des freres vendre la vie de leurs freres, les citoyens s'arracher les lambeaux fumans de leurs concitoyens (1). La *liberté* devint le prétexte & le ſignal de l'inhumanité; le nom ſacré de la *patrie* retentit dans les airs & anima au carnage, tout comme les mots de *religion* & de *Dieu* ſervent ſouvent de cri de guerre à des monſtres infernaux. Eſt-ce la religion qui fit un brigand d'Alexandre de Macédoine? S'il avoit été Chrétien, peut-être auroit-il couvert ſon ambition démeſurée de quelque prétexte religieux; peut-être auroit-il mis l'Aſie en combuſtion, pour arracher des lieux ſaints à des infidèles, & pour procurer plus de ſûreté aux pélerins. Tout devient aliment pour le feu d'un eſprit fougueux. Ce n'étoit point la religion qui fit un tyran ſanguinaire de Louis XI, & un monſtre de perfidie de Ferdinand d'Arragon. Qu'auroient-ils fait, ſi on leur avoit encore ôté la chaîne qu'ils employoient ſouvent à aſſommer les objets de leur jalouſie & de leur avidité?

Hobbes fut ſi touché de toutes les horreurs des guerres civiles qui déchirerent l'Angleterre après la fin tragique de Charles Ier, que le mot de *liberté* lui devint auſſi odieux que la mémoire des forfaits auxquels il avoit ſervi d'occaſion & de prétexte. Il regarda dès-lors l'homme comme un animal naturellement inſociable & féroce, défendit avec chaleur & avec toutes les ſubtilités de ſon eſprit, le ſyſtê-

(1) —Infandum domini per viſcera ferrum
Exegit famulus: nati maduere paterno
Sanguine, certatum eſt cui cervix cæſa parentis
Cederet: in fratrum ceciderunt præmia fratres, &c.
LUCAN. *de Bello civ.* L. 2.

me horrible du deſpotiſme abſolu, & renchérit même ſur tout ce qu'on a jamais dit contre les droits de l'homme les plus ſacrés & les plus inviolables. Il ne vit de remède à des excès que dans des excès mille fois plus affreux; ſes principes de gouvernement ſont plutôt ceux d'un frénétique que d'un Philoſophe qui penſe en homme. Rien de plus ſemblable que la marche de ſon eſprit & celle des ennemis du théiſme. Excuſons, s'il ſe peut, ces hommes emportés, ils ſont la victime de l'humeur noire & d'une imagination effrénée; mais n'oublions point que dans aucune choſe la ſageſſe ne conduit aux extrémités, & défions-nous des gens qui s'y portent.

5°. Je ne veux pas retracer ici le tableau des triſtes effets de la ſuperſtition & du fanatiſme, que l'Auteur nous préſente. Ce ſont des répétitions éternelles de choſes que depuis quelque tems on lit tous les ans dans des centaines de livres & de brochures. Tout ami des hommes ne peut qu'applaudir, lorſque ces ſujets ſont traités par des écrivains auſſi ſages que courageux. Ce que leurs efforts généreux ont déja effectué dans des tems moins éclairés que les nôtres, peut faire juger de ce que nous oſerions en attendre aujourd'hui, ſi le ciel dans ſa colere n'avoit pas ſuſcité ces aveugles déclamateurs, ces hommes incapables de rien diſcerner, & toujours occupés à ſemer le trouble & le déſordre, ſous le prétexte de guérir les mortels d'un mal qu'ils ne ſavent qu'envenimer. Ce ſont des énergumènes d'une autre eſpece, qui outrent toutes leurs peintures au point qu'elles ne reſſemblent plus à rien. Il eſt impoſſible que l'homme le plus fanatique s'y reconnoiſſe, & elles deviennent par-là non-ſeulement inutiles; mais encore plus dangereuſes que le mal qu'on attaque. Leurs ſyſtêmes, ſi toutefois l'on peut décorer de ce nom un chaos de contradictions &

d'abſurdités, ne fourniſſent que des victoires trop faciles aux ſuppôts même du fanatiſme & de la ſuperſtition. Voilà, s'écrient-ils en triomphant, voilà quels ſont les gens qui attaquent nos ſaintes inſtitutions ! Voilà comme on ſe trouve forcé à violer les loix de la bonne-foi, & à renoncer au ſens commun, dès qu'on s'éloigne du ſyſtême de nos prêtres ! Voilà l'abyme horrible où ſe précipite naturellement tout homme qui oſe ſe ſouſtraire à notre autorité ! Voilà enfin ce que c'eſt que la philoſophie ! Dès-lors la fourberie ſe raſſure, l'erreur prend de nouvelles forces, les magiſtrats ſéviſſent contre la liberté d'écrire, tout homme qui ſort du chemin battu devient ſuſpect, le ſage lui-même ſe voit obligé de faire trève avec la ſuperſtition pour combattre l'ennemi commun, l'ennemi de l'ordre & de la ſociété.

6°. Des prêtres qui prêchent la haîne, la diſcorde & la fureur, au nom d'un Dieu de paix, qui luttent contre l'autorité ſouveraine, & prétendent la ſoumettre à la leur, qui ſont ſans ceſſe occupés à faire naître des animoſités par d'inintelligibles querelles, qui ſont orgueilleux, avides & turbulens, qui enſeignent aux hommes, & aux princes ſur-tout, qu'on peut ſuppléer par des pratiques religieuſes aux mœurs & à la juſtice, ces prêtres ſont ſans-doute l'opprobre du genre humain. Mais pour dire cette vérité, faut-il vomir des injures & des calomnies contre tout un ordre reſpectable ? faut-il aller juſqu'à prétendre, » que par toute la terre, les miniſtres de » Dieu ſont les hommes les moins vertueux, les » moins humains, les moins indulgens & les plus » inſociables ; qu'ils ſont communément les plus » fourbes, & que les meilleurs d'entr'eux ſont mé» chans de bonne-foi » ?

Il eſt vrai que, malgré la religion, on voit des chefs de nations, des hommes puiſſans, ſe mettre

insolemment au-dessus des regles de l'équité naturelle, & arracher le pain aux peuples affamés, pour fournir à leur luxe & à celui des vils instrumens de leurs iniquités. Il est vrai que l'idée d'un Dieu vengeur n'effraie pas assez des conquérans ambitieux, qui, peu contens d'opprimer leurs propres sujets, vont porter la désolation, l'infortune & la mort chez les sujets des autres. Il est vrai que la religion n'aiguillonne que foiblement ces princes dépourvus d'énergie & de vertu, qui négligent des devoirs évidens, dont ils ne daignent pas même s'instruire. Il faut encore avouer que, dans les princes le plus humblement soumis à la superstition, l'histoire ne nous montre souvent que des brigands trop orgueilleux pour être humains, trop supérieurs aux autres pour être justes, qui se sont fait un code à part de perfidies, de violences & de trahisons. Ce sont des faits inconteſtables; mais qui ne prouveront jamais autre chose, sinon que l'irréligion & la superstition sont deux monstres également funestes à la société, mais qu'elles le sont sur-tout dans des hommes méchans ou indolens, qui exercent le pouvoir souverain. » Quand il seroit inutile, dit M. de » Montesquieu, que les sujets eussent une religion, » il ne le seroit pas que les princes en eussent, & » qu'ils blanchissent d'écume le seul frein que ceux » qui ne craignent pas les loix humaines puissent » avoir. Un prince qui aime la religion & qui la » craint, est un lion qui cède à la main qui le flatte, » ou à la voix qui l'appaise : celui qui craint la reli» gion & qui la hait, est comme les bêtes sauvages, » qui mordent la chaîne qui les empêche de se jetter » sur ceux qui passent : celui qui n'a point du tout » de religion, est cet animal terrible qui ne sent sa » liberté que lorsqu'il déchire & qu'il dévore (1) «.

1) De l'Esprit des Loix, l. XXIV, chap. 2.

L'hiſtoire, dit l'Auteur, *nous montre dans tous les pays une foule de potentats vicieux & mal-faiſans; cependant elle ne nous en montre guere qui aient été Athées.* Cela n'eſt pas ſurprenant. Que le dogme de l'exiſtence de Dieu ſoit une erreur ou non, il eſt toujours certain qu'il eſt inculqué à tous les hommes, & particuliérement aux princes, dès la plus tendre enfance. Pour déraciner une idée qui eſt, pour ainſi dire, auſſi amalgamée avec la nature elle-même, il faut paſſer par une grande chaîne de ſpéculations qui ne conviennent guere ni au goût des princes ni à leur genre de vie. L'athéiſme ſpéculatif ne peut être que le ſyſtême d'un rêveur ſombre, qui dans la retraite de ſon cabinet a eu tout le tems néceſſaire pour anéantir, à force de métaphyſique, les préjugés de l'enfance & le témoignage du ſens commun. Voilà pourquoi on ne trouve preſque jamais ce ſyſtême ſur le trône; mais rien n'empêche de croire avec un écrivain célèbre, qu'il fait ordinairement la philoſophie de ces fourbes de ſang-froid, de ces miniſtres d'iniquité, qui paſſent leur vie dans ce cercle de crimes que les imbécilles appellent politique, coups-d'état, ou art de gouverner.

Si l'hiſtoire ne nous montre guere de ſouverains Athées, elle offre d'autant plus de princes dont la vie n'a été qu'un tiſſu d'impiétés entremêlées d'actes de ſuperſtition & de fanatiſme. Un prince eſclave de ſes paſſions, & qui, plongé ſans ceſſe dans un tourbillon de diſtractions, n'a ni le tems ni la volonté de ſe replier ſur ſoi-même, eſt auſſi peu Athée que religieux; il n'eſt pas même homme. C'eſt un être perverti, un frénétique qui n'a point de ſyſtême, parce qu'il paſſe ſa vie dans un délire continuel. Il croit en Dieu par préjugé & malgré lui, mais il fait tous ſes efforts pour en éloigner l'idée. Lorſque dans les angoiſſes de ſa conſcience bourrelée, la voix du cœur & les préjugés de l'enfance repren-

nent quelque force, il paſſe d'une eſpece de vertige & de démence à l'autre; il tâche de ſe réconcilier par des pratiques futiles, & ſouvent par des forfaits, avec une divinité qu'il ne connoît pas. Dans le cours de ſes injuſtices & de ſes débauches, il penſe à l'éternité, comme un criminel penſe au gibet & à la roue; ſa dévotion eſt celle d'un malfaiteur qu'on va exécuter.

Les annales des nations nous offrent encore un grand nombre de princes qui ont allié la ſuperſtition avec les mœurs les plus corrompues, & qui ont ſu couvrir les plus horribles forfaits du manteau de la religion. Cet abominable Philippe, qui du fond de l'Eſpagne troubla tous les états de l'Europe & mérita le nom de *démon du midi*, ordonna des meurtres le crucifix en main, ſe ligua avec d'infames prêtres contre ſes propres ſujets, fit égorger ou brûler à petit feu l'Eſpagnol, le Batave, le Piémontois & le Calabrois, pour des opinions, & paſſa une partie de la journée dans ſa chapelle, entre deux récolets, tandis qu'on exécutoit les ordres inhumains de ſon ambition, & qu'il rouloit dans ſon ame noire de nouveaux projets de débauches & d'injuſtices. Ce prince ne fut point Athée, & je ne puis pas dire ce qu'il auroit fait de plus ou de moins s'il l'eût été; mais quel preuve cela peut-il fournir contre l'utilité de la religion en général? La queſtion, dit le Préſident *de Monteſquieu*, n'eſt pas de ſavoir s'il vaudroit mieux qu'un certain homme n'eût point de religion, que d'abuſer de celle qu'il a; mais de ſavoir quel eſt le moindre mal, que l'on abuſe quelquefois de la religion, ou qu'il n'y en eût point du tout parmi les hommes.

L'Auteur demande ſi ces aſſaſſins, ces voleurs, ces malheureux qui rempliſſent chaque jour les gibets & les échafauds, ſont des Incrédules ou de Athées? Il répond que non, & il en conclut que la religion

eſt trop foible pour retenir les paſſions, qu'elle eſt par conſéquent inutile. Le beau raiſonnement ! Ces malheureux n'ont-ils pas auſſi bravé les loix, l'opinion publique, les gibets & les échafauds ? Il s'enſuivra donc auſſi qu'il n'y a rien de ſi inutile que les loix & les punitions.

La religion, comme tous les motifs réprimans, ne détruit point la liberté de l'homme. C'eſt par ſes principes qu'il faut la juger, & non par la conduite de ceux qui les pervertiſſent, qui en abuſent, ou qui les oublient. Peut-être qu'Alexandre VI n'a point été Athée. On dit que Céſar Borgia, ſon bâtard, le fut, peu nous importe. C'étoient également des fléaux de l'humanité; & la conduite du premier prouve auſſi peu la non-exiſtence de Dieu, que celle du ſecond en prouve la réalité. L'Athée ſpéculatif accuſe de mauvaiſe foi les Théologiens qui lui reprochent la vie déréglée des Athées-pratiques; de quel front oſe-t-il donc mettre ſur le compte de la religion, des crimes qu'elle condamne; & des hommes qu'elle déſavoue ?

Pour ne pas ſe voir obligé de reconnoître les avantages infinis que la religion procure aux hommes, & qui frappent l'obſervateur le moins attentif, l'Auteur ſe retranche derriere ſes réponſes bannales, *que tout eſt néceſſaire, qu'un honnête homme religieux le ſeroit auſſi ſans la religion; que le tempérament eſt plus fort que tous les motifs; que l'homme ne ſe conforme pas dans la pratique aux ſpéculations de ſon eſprit*, &c. Il eſt inconcevable comment un homme de génie, un écrivain qui veut paſſer pour Philoſophe par excellence, peut s'aveugler juſqu'à ne point voir que ces principes ſont auſſi contraires à ſon propre ſyſtême qu'à tout autre, & qu'auſſi ſouvent qu'il les met en œuvre, il paſſe l'éponge ſur tout le reſte de ſes aſſertions. Si la religion ne peut pas donner des mœurs, parce que l'homme eſt néceſſai-

rement & en vertu de ſon organiſation tout ce qu'il eſt, comment peut-elle donc le rendre méchant ? Si l'homme ne ſuit pas dans la pratique les ſpéculations de ſon eſprit, pour quel uſage l'Auteur nous propoſe-t-il donc tant de maximes de conduite ? Comment la religion & l'athéiſme peuvent-ils influer en bien ou en mal ſur le bonheur des mortels ?

CHAPITRE IX.

Les notions théologiques ne peuvent point être la baſe de la morale. Parallèle de la morale théologique & de la morale naturelle. La théologie nuit aux progrès de l'eſprit humain.

PRÉCIS.

Un Dieu incompréhenſible, dont on ne peut jamais connoître les volontés, ne peut point ſervir de baſe à la morale. Ce ſont des principes évidens, déduits de la nature de l'homme, fondés ſur ſes beſoins, inſpirés par l'éducation, devenus familiers par l'habitude, rendus ſacrés par les loix, qui convaincront nos eſprits, qui nous rendront la vertu utile & chere, qui peupleront les nations de gens de bien & de bons citoyens. Un Dieu terrible égare l'imagination; un Dieu changeant nous empêche de ſavoir la route que nous devons tenir. La bonté de Dieu raſſure le méchant; ſa rigueur trouble l'homme de bien. La différence des religions fait changer la morale d'homme à homme, de contrée à contrée; chacun voit ſon Dieu autrement, & ſe fait en conſéquence d'autres règles de conduite. — Pour ſentir l'énorme différence qu'il y a entre la morale de la nature & celle de la religion, on n'a qu'à en faire le parallèle (1). — *La*

(1) Voyez la remarque 3.

religion a retardé les progrès de l'eſprit humain. Entre les mains des Théologiens, la Logique ne fut plus qu'un jargon ſophiſtique ou inintelligible. Sous l'empire de la religion, la morale & la politique ont été perverties ; la Métaphyſique eſt devenue obſcure & querelleuſe ; la Phyſique, l'Hiſtoire naturelle & l'Anatomie n'ont oſé voir qu'à travers les yeux malades de la ſuperſtition.

REMARQUES. 1°. Il m'a toujours paru que les Auteurs qui établiſſent la volonté de Dieu pour premier principe de la morale, pèchent contre les règles de la bonne méthode. S'il n'y a point d'obligation ſans ſupérieur, ſur quoi ſe fonde donc l'obligation de ſe conformer à la volonté ou aux intentions de ce ſupérieur ? Ces Auteurs diront-ils que nous ſommes obligés de faire ce que Dieu veut parce que Dieu le veut ?

Soit que Dieu exiſte ou qu'il n'exiſte pas, l'exiſtence de l'homme, tel que nous le voyons, eſt un *fait* également certain. C'eſt un être qui ſent, qui penſe, qui s'aime lui-même, qui tend à ſe conſerver, qui tâche continuellement de ſe procurer des ſentimens agréables, & qui, pour ſatisfaire plus aiſément ſes beſoins, vit en ſociété avec d'autres hommes que ſa conduite peut lui rendre favorables ou indiſpoſer contre lui.

Indiquer à l'homme ſes *devoirs*, c'eſt lui indiquer les moyens qu'il doit employer pour atteindre le but qu'il ſe propoſe ſans ceſſe, & qui eſt le bonheur. Prouver qu'une action eſt ſon *devoir*, c'eſt lui prouver qu'en la pratiquant il agira conformément à ſes vrais intérêts, & qu'en l'omettant, il diminuera le nombre des ſentimens agréables qu'il auroit pu ſe procurer. Se ſentir *obligé* à une action, c'eſt ſentir qu'elle eſt néceſſaire à ſon bonheur.

Il y a deux manières de faire ſentir à l'homme

ſes devoirs ou ſes obligations. La première conſiſte à lui prouver par le raiſonnement, ou par une eſpèce de calcul fondé ſur l'expérience, qu'il ſe procurera la plus grande ſomme poſſible de ſenſations agréables, en ſe conformant à de certaines règles déterminées. La ſeconde manière, c'eſt d'en appeller à ce ſentiment moral que M. *d'Alembert* nomme ſi juſtement l'*évidence du cœur*, ſentiment que nous pouvons ici ſuppoſer comme un fait. Par la première de ces deux méthodes, on prouve qu'une action nous eſt *utile*; par l'autre, on nous fait ſentir qu'elle eſt *belle*.

Tous les raiſonnemens par leſquels on tâche de me porter à une action, en me prouvant ſon utilité, ne ſont que des calculs de probabilités. Dans la conſtitution préſente des choſes, le moraliſte ne peut me garantir le ſuccès d'aucune de mes actions; les avantages & les déſavantages qui en réſulteront pour pour moi, dépendent d'une infinité de circonſtances qu'on ne peut ni prévoir ni arranger à ſon gré, & principalement de la durée d'une vie dont nous ignorons le terme. Outre cette conſidération générale, chaque homme a d'autres règles d'utilité, ſuivant les circonſtances individuelles où il ſe trouve placé. Le plus *prudent* eſt celui qui calcule & compare le mieux les réſultats poſſibles de ſes actions par rapport à ſes intérêts, & qui ſe détermine ſur les plus grandes probabilités.

Si la morale n'avoit d'autres motifs à propoſer que les intérêts de cette vie, ce ſeroit une ſcience bien chimérique. Quelques règles qu'elle nous preſcrivît, ſes promeſſes ſeroient à tout moment démenties par l'expérience. La même conduite qui enrichit l'un, plonge l'autre dans la misère; les mêmes actions qui élèvent l'un au faîte des honneurs, conduiſent l'autre à l'échafaud; les mêmes démarches qui me rendent ſouvent favorables des êtres

néceſſaires à mon bonheur, les indiſpoſent contre moi dans une conjoncture différente; tout dépend plus ou moins des circonſtances, du moment & de l'adreſſe. Remarquons encore que ces calculs de probabilité que la morale fait ſur les ſuites de nos actions, ſont trop généraux & trop compliqués pour qu'ils puiſſent faire une impreſſion aſſez efficace ſur nos volontés; ſouvent & preſque toujours ils mettent des avantages éloignés, & par conſéquent incertains, en oppoſition avec des avantages préſens, qui, quoique moins grands, ſont plus ſûrs & frappent d'autant plus l'eſprit.

La ſeconde maniere de prouver en morale, conſiſte, comme je l'ai déja dit, à montrer la beauté d'un certain ſyſtême de conduite. On fait ſentir à l'homme qu'une action eſt *belle*, comme on lui démontre en géométrie qu'une propoſition eſt *vraie*. Ici, l'on s'en rapporte à des axiomes qu'on ſuppoſe être évidens à tous les hommes; là, on en appelle à des ſentimens univerſels que nous pouvons appeller les axiomes du cœur humain. On dit avec raiſon, que les premieres vérités de toutes les ſciences, pour être reconnues, n'ont beſoin que d'être préſentées, qu'elles ſont indémontrables, parce qu'en effet elles conſtituent la baſe de toute démonſtration & ſont les bornes de toute analyſe. Il eſt *vrai* que le tout eſt plus grand que ſa partie; il eſt *beau* d'être reconnoiſſant: voilà, par exemple, deux propoſitions que l'on admet ſur leur ſimple énoncé, & qui, à cauſe de leur ſimplicité ne ſont ſuſceptibles d'aucune démonſtration. L'homme qui en demande une, eſt ou de mauvaiſe foi, ou un être perverti.

On *croit* la vérité; on *aime* ce que l'on trouve beau, & tout amour eſt un ſentiment agréable. Le beau moral mis en action eſt la *vertu*. La nature ayant attaché le caractere du beau à toutes les af-

fections ſociales, l'homme vertueux eſt celui dont les notions tendent conſtamment au bien être de ſes ſemblables. Le prix de la vertu eſt ce ſentiment délicieux, ce plaiſir de l'ame, cette ſatisfaction intérieure qu'on appelle la bonne conſcience, inſéparablement liée avec toutes les actions dont la vertu eſt la ſource ou le mobile.

L'expérience apprend à tous les hommes, que l'utile & le beau, la prudence & la vertu, ſe trouvent très-ſouvent en colliſion. Les ſenſations agréables, dont la vertu exige tant de fois le ſacrifice, ſont des plaiſirs auſſi réels que ceux d'une bonne conſcience; les peines du corps, auxquelles la pratique de la vertu peut ſouvent m'expoſer, ne cèdent point en réalité au ſentiment déſagréable qu'excitent les remords. Je ſuis forcé par ma nature à aimer mon bien être; je ne puis donc regarder la vertu comme mon devoir, qu'autant que je ſuis convaincu qu'elle me rend plus heureux que la pourſuite de mon intérêt perſonnel. La grandeur des plaiſirs & des peines en général, étant en raiſon compoſée de leur intenſité & de leur durée, je me tournerai du côté où je croirai le plus gagner. Il appartient à la morale de m'en faire le calcul.

Le Moraliſte dira-t-il que les plaiſirs qui naiſſent des ſens, & que l'homme recherche ſi avidement ne ſont pas de vrais plaiſirs? On ſe moquera de lui comme on s'eſt moqué du Stoïcien, qui prétendit que la goutte n'étoit pas un mal. Prétendra-t-il que les plaiſirs de l'ame ſont plus vifs que ceux du corps? L'expérience le démentira encore. La ſatisfaction qu'éprouva Scipion d'avoir ſacrifié ſon intérêt à la générosité, n'égale point par ſon intenſité le plaiſir qu'il auroit pu goûter avec ſa belle captive. Il en eſt de même par rapport aux peines. Les horribles tourmens dans leſquels expira

Régulus, étoient certainement plus douloureux que n'auroient pu l'être les regrets d'avoir deſſervi ſa patrie. Ajoutons encore qu'il y a des moyens de faire taire la mauvaiſe conſcience, ou de lui dérober ſon attention; au lieu que, relativement aux douleurs du corps, nous ſommes entiérement paſſifs.

Les plaiſirs de l'ame, comparés avec les plaiſirs du corps, perdront donc ordinairement, ſi l'on n'en veut mettre en ligne de compte que l'intenſité; ils l'emportent au contraire de beaucoup ſur les autres par leur nature & la longueur de leur durée. Les plaiſirs ſenſuels diminuent à meſure qu'ils durent; le trop long ou le trop fréquent uſage les rend propres à affoiblir l'ame & à détruire le corps. Les plaiſirs de l'ame ſont durables, augmentent par la jouiſſance; & au lieu d'affoiblir l'homme, elles lui donnent de la force & de la vigueur.

Mais tout cela me prouve-t-il aſſez que je ſuis obligé d'être *toujours* vertueux? D'abord, dès que la vertu exige le ſacrifice de ma vie, la morale n'a abſolument aucun motif capable de m'y déterminer. Me promettra-t-elle une ſatisfaction intérieure que je goûterai quand j'aurai ceſſé d'exiſter? Cela ſeroit ſans doute abſurde. Dans tous les autres cas où la vertu devient un obſtacle invincible au bonheur que mon cœur ne ceſſe de chercher (& ces cas n'exiſtent que trop fréquemment), la contemplation du beau moral ſera-t-elle aſſez forte pour me rendre ſupérieur aux ſollicitations de mes ſens? Je ne ceſſerai jamais de trouver la vertu belle, je l'aimerai toujours; mais il me paroîtra déraiſonnable de l'aimer juſqu'au point de négliger le néceſſaire. Je ferai comme un homme qui, quoique grand amateur de la muſique, ſort bruſquement au milieu d'un concert, parce qu'on lui dit que le feu a pris à ſa maiſon: ce n'eſt point que cet homme ne ſente les charmes de la muſique, mais

le deſir de conſerver ſa maiſon eſt encore plus fort. Il ne s'agit pas ſeulement d'un échange de plaiſirs ; ſouvent je dois acheter la ſatisfaction de l'ame au prix de la douleur, & au prix de tout ce que la nature m'a rendu le plus cher.

Auſſi ſouvent que je vois l'utilité liée avec les actions de bienveillance, je ne puis reſter incertain ſur le parti qu'il convient de prendre ; mon devoir eſt clair, & mon obligation indubitable. Mais dès que mon bien-être ſe trouve en colliſion avec celui de mes ſemblables, il n'y a plus de règle générale. Je ſuis encore réduit à calculer, & ce calcul variera, non-ſeulement d'homme à homme, mais auſſi de circonſtance à circonſtance pour le même individu. Tout dépend de l'intenſité & de la durée des plaiſirs qu'il s'agit de ſacrifier, & de ceux que ce ſacrifice me promet, de la grandeur des peines dont je ſuis menacé en me déterminant d'une façon ou d'une autre, de la délicateſſe & de la vivacité de mes ſentimens moraux ; enfin du différent éloignement dans lequel les ſuites bonnes ou mauvaiſes de ma détermination ſe préſenteut. Se trouvera-t-il dans un cas particulier que, tous les comptes faits, j'ai plus de plaiſirs à eſpérer ou moins de peine à craindre en m'attachant à mes propres intérêts, qu'en me prêtant à ceux des autres ? la vertu, quoique toujours belle & aimable, ne me paroîtra point de ſaiſon, je me réſerverai de goûter ſes charmes dans des cas moins preſſans. C'eſt ainſi que je puis me trouver dans mille circonſtances où les attraits du beau moral perdront devant le tribunal d'une raiſon froide qui analyſe & qui calcule. Ils contrebalanceront encore plus rarement ces paſſions qui s'élèvent indépendamment de nos raiſonnemens, & nous portent avec tant de violence à préférer nos intérêts particuliers au bonheur général.

Juſqu'ici je ne vois que des obligations locales; aucun ſyſtême de conduite qui puiſſe convenir ni à tous les hommes, ni aux différentes ſituations où le même individu peut ſe trouver. Je voudrois pouvoir m'attacher à la vertu que j'aime, mon cœur me parle ſans ceſſe en ſa faveur; mais d'un autre côté, la raiſon & les paſſions m'en détournent dans une infinité de cas, & la morale n'a ni des argumens aſſez forts pour réduire la raiſon au ſilence, ni des contre-poids capables de balancer & de vaincre les paſſions. Je ſens que, ſans la vertu, je ne puis me flatter d'atteindre le bonheur; mais je ne vois pas moins qu'elle ſeule n'eſt pas capable de me rendre complettement heureux. De quelque manière que je me conduiſe, mon bonheur ſera toujours fort imparfait; il eſt difficile ou plutôt impoſſible de déterminer au juſte la doſe de vices que je puis raiſonnablement me permettre, & le degré de vertu qui doit les accompagner. Tandis que je reſte dans cette incertitude, les momens que j'ai à vivre ſe paſſent rapidement; & faute de maximes sûres, je prends conſeil du moment, des circonſtances & de mon tempérament.

Tout change avec la perſuaſion que la vertu eſt la volonté d'un Dieu auquel je dois tout, qui ne veut que mon bonheur, qui voit mes penſées les plus ſecrètes, qui déſapprouve juſqu'aux deſirs vicieux, qui ſera le rémunérateur immanquable de l'homme de bien, & qui punira le méchant. Ce ſyſtême adopté, je ne doute plus un moment de la nature de mes devoirs. Je puis déſormais me livrer aux charmes de la vertu, ſans la moindre crainte d'y perdre; le beau moral, concilié avec la raiſon, eſt l'unique règle de ma conduite, & l'obligation de m'y conformer eſt complette. Les attraits naturels de la vertu ſont encore infiniment relevés par l'idée d'un Être qui m'a donné l'exiſ-

tence, qui eſt mon bienfaiteur, & qui mérite au plus haut degré mon amour & ma reconnoiſſance. J'oppoſe les intérêts de l'éternité à ceux du moment préſent; ma conſcience, revêtue de l'autorité de l'Être ſuprême, parle plus haut; je ne puis plus rien faire en ſecret, mon bienfaiteur & mon juge eſt le témoin de toutes mes penſées & de toutes mes actions. Aimer Dieu de tout mon cœur & aimer les autres hommes comme moi-même, voilà les ſeuls moyens de me rendre heureux; voilà donc mes devoirs & mes obligations.

C'eſt ainſi que la religion donne à la morale ſa conſiſtance, ou plutôt ſon être. Sans les idées de Dieu & de l'immortalité de l'ame, je ne puis me former aucun ſyſtême raiſonné; je trouve des avantages & des déſavantages dans le vice comme dans la vertu; la diverſité des circonſtances où je puis me trouver, ſoit volontairement, ſoit involontairement, ne me permet pas d'en tirer une balance exacte; & comment pourrois-je calculer la ſomme des biens & des maux que doivent m'attirer mes actions, pendant une exiſtence dont la durée & les évènemens ſont de la derniere incertitude, & très-ſouvent indépendans de mes maximes & de ma conduite?

2°. J'ai déja examiné dans pluſieurs endroits les objections que l'Auteur oppoſe à ces raiſonnemens qui ſont, ſi je ne me trompe, très-naturels. Il ne ceſſe de répéter que la volonté d'un Dieu incompréhenſible ne peut pas être connue, & de prétendre en même-tems que les loix de la nature ſont inſcrites dans tous les cœurs; que l'homme, pour s'en inſtruire, n'a qu'à étudier ſon être & celui des choſes qui l'environnent. Ce ſont préciſément ces loix que le Théiſte appelle *la volonté de Dieu*, qui, par conſéquent, n'eſt rien moins qu'inconnue. La religion ne crée point les notions de la vertu; mais

elle nous donne des motifs ſuffiſans pour la pratiquer.

Il eſt ſans doute abſurde de définir la vertu & la volonté de Dieu l'une par l'autre, puiſque de cette maniere on ne définit rien du tout.

» L'idée de Dieu, dit l'Auteur, ne doit pas entrer dans la morale, parce que les hommes ne » l'enviſageront jamais que du côté le plus con» forme à leurs deſirs «. Je viens de prouver que, ſans cette idée, il n'y a proprement point de morale. Les principes de la Religion ſont auſſi ſtables que la nature des choſes dont ils découlent; l'abus que les hommes peuvent en faire, & qu'ils en font effectivement, ne prouve rien contre leur néceſſité. Cette objection, au reſte, étonne de la part d'un Philoſophe qui nous dit à la fin de ce chapitre, que *l'homme n'a qu'à conſulter les deſirs de ſon cœur, pour ſavoir ce qu'il ſe doit à lui-même & ce qu'il doit aux autres.* Les motifs de la Religion ſont propres à modérer nos deſirs & à les diriger vers le bien général; mais parce qu'on obſerve que les hommes ſavent quelquefois la concilier avec leurs penchans vicieux, on en conclut que pour rendre la vertu plus fréquente, il faudroit déchaîner leurs deſirs & en faire la baſe de la morale. Eſt-il poſſible qu'un Philoſophe qui propoſe de pareils projets, ſe vante encore de connoître le cœur humain?

» La bonté de Dieu, continue-t-il, raſſure le méchant; ſa rigueur trouble l'homme de bien «. La Religion donne des craintes & des eſpérances à tous; elle fait ſentir que s'il n'y a point de crime qui de ſa nature ſoit ineffaçable par le repentir, toute une vie peut l'être; qu'il eſt très-dangereux d'exercer, pour ainſi dire, la bonté de Dieu par de nouveaux crimes & de nouveaux repentirs; qu'inquiets ſur les anciennes dettes, jamais quittes envers le Seigneur, nous devons craindre d'en contracter de nouvelles;

de combler la meſure, & d'aller juſqu'au terme où la bonté paternelle finit (1).

L'homme qui, en ſe laiſſant entraîner au crime, ou en perſévérant dans ſes vices habituels, compte ſur la bonté de Dieu, ſe fait une idée fauſſe de la bonté en général, qui ſans la juſtice n'eſt qu'une foibleſſe. Il n'eſt pas vrai que la bonté de Dieu le raſſure dans le crime; ſe laiſſant dominer par ſes penchans vicieux, il s'aveugle ſur les autres attributs de Dieu, tout comme il ferme les yeux ſur les mauvaiſes ſuites naturelles & civiles de ſes actions.

La religion ne connoît point d'autre expiation qu'un repentir ſincere, & le changement total d'une mauvaiſe conduite. Si la ſuperſtition ſe rend complice des iniquités des mortels, ſi elle leur enſeigne qu'on peut ſuppléer à la vertu par certaines pratiques, par certaines prieres, par certaines diſpenſes, la religion ne doit point pâtir de ces fourberies & de ces erreurs. Qu'on ne ceſſe de déférer ſes miniſtres à l'indignation publique, qu'on éclaire les hommes ſur leurs vrais devoirs: c'eſt le ſervice le plus important qu'on puiſſe rendre à la religion, ou, ce qui revient au même, à l'humanité.

Je renvoie pour le reſte à mes remarques ſur les chapitres XII & XVII de la premiere Partie.

3°. » La *nature* invite l'homme à s'aimer, à ſe » conſerver, à augmenter inceſſamment la ſomme de » ſon bonheur. La *religion* lui ordonne d'aimer uni» quement un Dieu redoutable & digne de haîne, » de ſe déteſter lui-même, de ſacrifier à ſon idole » effrayante les plaiſirs les plus doux & les plus lé» gitimes de ſon cœur «.

La *nature* nous dit par la bouche de l'Auteur, qui ſe donne pour ſon interprète, que pour ſe ren-

(1) De l'Eſprit des Loix, l. XXIV. chap. 13.

dre heureux, l'homme n'a qu'à conſulter les deſirs de ſon cœur. Elle dit à l'homme doux, indulgent, équitable, d'être bon, compatiſſant, bienfaiſant; elle dit à l'homme emporté & dépourvu d'entrailles, d'être inhumain, intolérant, ſans pitié. Elle invite tous les hommes à être heureux; mais ayant donné à chaque individu un autre tempérament, & par conſéquent d'autres idées de bonheur, ou d'autres goûts, il n'y a point de règle générale ſous ſon empire, point d'autre guide que les paſſions. Elle nous exhorte ſans ceſſe à jouir du préſent, à ne penſer qu'à nous-mêmes, à tout ſacrifier à nos plaiſirs. La *religion* au contraire dirige les penchans aveugles de l'homme vers le bien général, & ne ceſſe de lui dire que ſon vrai bonheur eſt attaché à la pratique de la vertu. *Aime Dieu*, lui dit-elle, *de tout ton cœur*; il eſt l'Etre tout-puiſſant, tout ſage & tout *bon*, qui t'a appellé à l'exiſtence, qui veut que tu *aimes tes ſemblables comme toi-même*, qui te dédommagera dans une vie éternellement heureuſe, de *tous* les maux que la bienfaiſance & l'amour de l'ordre ont pu t'attirer ici bas; ſacrifie tout, même les plaiſirs les plus doux & les plus légitimes de tes ſens, dès que la patrie, l'innocent opprimé, l'infortuné, la veuve & l'orphelin t'appellent à leur ſecours; que la juſtice & la charité ſoient les mobiles les plus puiſſans de tes actions, les guides & les bornes de tes penchans.

» La *nature* dit à l'homme de conſulter ſa raiſon » & de la prendre pour guide; la *religion* lui apprend » que cette raiſon eſt corrompue, qu'elle n'eſt qu'un » guide infidèle, donné par un Dieu trompeur, afin » d'égarer ſes créatures «.

La *nature* m'ordonne de tendre vers le bonheur. Tu en trouveras, me dit-elle, les moyens écrits dans ton cœur (1). Son interprète achève de décou-

(1) Page 401.

rager ma raiſon, en m'apprenant que je ſuis l'inſtrument paſſif de mon tempérament, que toutes mes erreurs ſont néceſſaires, que mes réſolutions & mes actions, quelles qu'elles ſoient, ſont toujours dans l'ordre de la nature. La *religion* me dit que je ſuis un être libre, que mon bonheur & mon malheur ſont entre mes propres mains, & dépendent de l'uſage que je fais de mes facultés. Travaille à ta félicité, me dit-elle; tu en trouves le deſir, *mais non les moyens*, dans ton cœur; éclaire ta raiſon ſur les vrais rappports des êtres, & conſulte-là ſans ceſſe; mais garde-toi de prendre les ſophiſmes de ton cœur pour des raiſonnemens.

La religion condamne ſi peu la raiſon, qu'elle ſe juſtifie plutôt devant ſon tribunal. La religion naturelle n'eſt qu'une chaîne de raiſonnemens, d'après leſquels on doit peſer les motifs de crédibilité de toute religion qui ſe vante d'être immédiatement révélée. Il eſt vrai que les Théologiens ont ſouvent écrit de grandes inepties ſur l'uſage de la raiſon en général, tandis qu'au fond ils n'en ont voulu qu'à une fauſſe raiſon corrompue & abuſée par de fauſſes apparences (1). Au reſte, il ne faut point confondre avec la Religion l'inſenſé galimatias de certains Myſtiques qui, après avoir perdu l'uſage de leur propre raiſon, déclament contre celle des autres, ni le règne ténébreux de la ſuperſtition, qui ne ſauroit établir ſon trône que ſur les débris du ſens commun, & qui trouve ſon intérêt à tenir la raiſon de ſes malheureux eſclaves ſous ſon joug déteſtable.

» La *nature* dit à l'être amoureux de lui-même, » de modérer ſes paſſions, de leur réſiſter lorſqu'elles » ſont deſtructives pour lui-même, de les contreba-

(1) Voyez Leibnitz, Diſcours ſur la conformité de la foi avec la raiſon.

» lancer par des motifs réels empruntés de l'ex-» périence : la *religion* dit à l'être ſenſible de n'a-» voir point de paſſions, ou de combattre ſes pen-» chans par des motifs empruntés de l'imagination » & variables comme elle «.

Le diſciple de la *nature* nous a dit ailleurs, que le précepte de modérer ſes paſſions eſt abſurde; P. I, p. 202. Il ſe moquera donc des leçons de ſa déeſſe toutes les fois qu'elle lui conſeillera de leur réſiſter. Suis-je donc le maître, lui dira-t-il, de réfléchir ſur les conſéquences de mes actions, lorſque mon ame eſt entraînée par une paſſion très-vive, qui dépend de mon organiſation & des cauſes qui la modifient? Eſt-il en mon pouvoir d'ajouter à ces conſéquences tout le poids néceſſaire pour contrebalancer mes déſirs ? Dépend-il de moi d'empêcher que les qualités qui me rendent un objet déſirable, ne réſident en lui? Mon ſang bouillant, mon imagination fougueuſe, le feu qui circule dans mes veines, me permettent-ils de faire & d'appliquer des expériences bien vraies au moment où j'en ai beſoin ? Comment peux-tu me conſeiller, à moi, inſtrument purement paſſif entre tes propres mains, d'agir contre toi-même, & de m'oppoſer à la néceſſité?

La *religion* ne nous dit pas ſeulement de réprimer les paſſions *lorſqu'elles ſont deſtructives de nous-mêmes*, mais auſſi lorſqu'elles ſont contraires au bien-être de nos ſemblables. Il eſt faux qu'elle demande l'inſenſibilité à ſes ſectateurs; la nature fait naître les paſſions; la raiſon trouve les moyens de les diriger, de les réprimer & de les modérer; la religion me donne des motifs ſuffiſans de me ſervir de ces moyens toutes les fois que le ſervice de la vertu l'exige. Dans la conſtitution préſente des choſes, la vertu peut ſouvent devenir deſtructive de moi-même, & alors il n'y a que la religion qui puiſſe me fournir des motifs raiſonnables de la pratiquer. L'Auteur ré-

pond à la nature, lorſqu'elle lui conſeille de n'être ni avide de rang ou de richeſſes, ni emporté, ni voluptueux : *Voulez-vous donc que je renonce au bonheur ? Ne paſſé-je pas ma vie dans une ſociété où les hommes qui ſe ſont élevés & enrichis par les moyens que vous blâmez, ſont chéris, conſidérés, reſpectés ? Ne ſerois-je pas deshonoré, ſi je ne lavois dans le ſang de mes ſemblables les injures que j'en reçois ? Dès que le vice me rend heureux, pourquoi ne l'aimerois-je point ? Il eſt inutile & injuſte de demander à un homme d'être vertueux, s'il ne peut l'être ſans ſe rendre malheureux, & ce cas exiſte très-ſouvent dans le monde où je ſuis forcé de vivre.* P. I., 152 & 202. La nature n'a rien à répliquer.

» La *nature* dit à l'homme d'être ſociable, juſte, » paiſible, indulgent, bienfaiſant, de faire jouir ou » de laiſſer jouir ſes aſſociés «. Elle recommande les vertus ſociales, en tant que l'intérêt de la vie préſente peut les exiger. Sa voix varie donc ſuivant les conjonctures, les tempéramens & les opinions. Elle a dit à l'Epicurien de chercher ſon bonheur dans les plaiſirs des ſens ; au Stoïcien, de ſe rendre impaſſible pour être heureux ; à la Mettrie, de ne craindre que le bourreau ; à l'Auteur du Syſtême, de ſe conſtituer le centre de tout l'univers. Elle dit à l'homme nourri de fiel, & dépourvu d'équité, de trouver ſes délices dans la calomnie, & de dire, par exemple, » que la » *religion* nous conſeille de fuir la ſociété, de nous » détacher des créatures, de les haïr quand leur ima- » gination ne leur procure point des rêves conformes » aux nôtres, de briſer en faveur de Dieu tous les » liens les plus ſacrés, de tourmenter, d'affliger, de » perſécuter, de maſſacrer ceux qui ne veulent point » délirer à notre maniere «. L'Auteur ne s'explique jamais de quelle religion il parle. Ce ne peut être ni de la religion naturelle, ni de celle de Jéſus, qui

ſe fonde ſur la premiere, ne la contredit en rien; prêche une morale admirée de ſes ennemis même, & ne fait que changer en certitudes les vraiſemblances de la philoſophie.

» La *nature* dit à l'homme en ſociété : chéris la » gloire, travaille à te rendre eſtimable; ſois actif, cou» rageux, induſtrieux «. Elle porte à l'ambition ou à la baſſeſſe, à l'activité ou à l'indolence, au courage ou à la lâcheté, ſuivant la température & la fluidité du ſang qu'elle a donné, ſuivant les circonſtances, ſuivant les occaſions. » La *religion*, continue l'Auteur, nous dit » d'être humbles, abjects, puſillanimes, de vivre » dans la retraite, de nous occuper de prieres, de » méditations, de pratiques, d'être inutiles à nous» mêmes & de ne rien faire pour les autres «. La religion recommande à l'homme d'être humble; c'eſt-à-dire, de ne pas être orgueilleux, de reconnoître ſes foibleſſes & ſes défauts, d'eſtimer & d'honorer ce qu'il y a de louable dans les autres. La religion ne lui défend point de chérir la gloire, mais elle ne ceſſe de lui répéter qu'il faut la chercher dans la bienfaiſance. Elle ne l'attache à des prieres, à des méditations & à des pratiques, qu'autant qu'elles ſont des moyens propres à recueillir les forces de l'ame, à lui retracer & à lui imprimer ſes devoirs. Comment pourroit-elle le rendre abject & puſillanime, elle qui l'élève au-deſſus de toutes les adverſités, & même au-deſſus des horreurs de la mort?

Un homme qui, pour plaire à Dieu, ſe ſéqueſtre de la ſociété, & croit pouvoir ſervir l'Être ſuprême autrement qu'en contribuant de toutes ſes forces au bien-être général, méconnoît l'eſprit de toute religion; & s'il eſt chrétien, il agit contre les préceptes exprès de ſon légiſlateur.

Il eſt très-bon de répéter ſouvent que toutes les pratiques religieuſes, qui font du tort au bien de

la ſociété politique, ſont des abus déſapprouvés autant par l'eſprit de l'évangile que par la raiſon. Il faut ſans doute y compter, entr'autres, le grand nombre de fêtes, dont l'Auteur parle dans une note. Outre que les travaux les plus utiles en ſont ſuſpendus pendant une partie conſidérable de l'année, elles manquent preſque totalement leur prétendu but, & donnent lieu à mille autres inconvéniens.

» La *nature* propoſe pour modèle au citoyen, des » hommes doués d'ames honnêtes, nobles, énergi- » ques, qui ont utilement ſervi leurs concitoyens «. Cette nature (je parle toujours de celle dont l'Auteur explique les oracles) eſt bien ridicule avec toutes ſes prétentions. Si tous les hommes ſont des machines, ſi chacun eſt ce qu'il doit être, que me veut-elle avec ſes modèles, ſi elle ne m'a point organiſé de maniere à leur pouvoir reſſembler ? D'ailleurs, ſi tout eſt fini avec cette vie, ma raiſon me force à regarder comme des foux tous ces prétendus grands hommes qui ont ſacrifié leur repos, leurs plaiſirs, leur vie même, au bien-être de leurs ſemblables. » Il » eſt vrai que la ſuperſtition nous vante des ames » abjectes, de pieux enthouſiaſtes, des pénitens fré- » nétiques qui, pour des opinions ridicules, ont » troublé des empires «. Mais la *religion* nous dit, de concert avec la raiſon, que ces imbécilles ou ces impoſteurs, bien loin d'être des modèles, ſont des objets de compaſſion ou de mépris.

» La *nature* dit à l'époux d'être tendre, de s'atta- » cher à la compagne de ſon ſort, de la porter dans » ſon ſein «. Mais il eſt bon de ſavoir auſſi la réponſe qu'elle fournit à ſon élève: *Vous voulez que je réſiſte à mes penchans ? Suis-je le maître de mon tempérament, qui ſans ceſſe me ſollicite au plaiſir ? Vous appellez mes plaiſirs honteux ? Mais dans la nation où je vis, je vois les hommes les plus déréglés jouir ſou-*

vent des rangs les plus diſtingués, je ne vois rougir de l'adultère que l'époux qu'on outrage; je vois les hommes faire trophée de leurs débauches & de leur libertinage. P. I, p. 203.

Il n'eſt pas vrai que » la *religion* faſſe à l'époux » un crime de ſa tendreſſe, & lui faſſe ſouvent re» garder le lien conjugal comme un état de ſouillure » & d'imperfection «. Il y a de la mauvaiſe foi à confondre avec elle le myſticiſme ou les vues particulières de ceux qui ont fait une loi du célibat.

Je ne veux pas pourſuivre plus loin ce *parallèle*, que l'Auteur continue encore long-tems ſur le même ton. Contentons-nous de cette remarque générale. Le langage de la nature ſe contredit ſans ceſſe; la même nature qui m'inſpire l'amour de la gloire, m'inſpire auſſi le déſir de ma conſervation & de mon repos; un inſtinct me porte à la bienveillance, un autre veut que je rapporte tout à moi-même; d'un côté la nature me montre les attraits du beau moral, de l'autre elle m'attache fortement aux *intérêts* de mes ſens. Auſſi ſouvent donc que des penchans ſi oppoſés ſe croiſent & ſe choquent, il appartient à l'entendement ou à la raiſon d'examiner leurs prétentions, d'arrêter, de modérer, de diriger les uns, & d'approuver ou d'animer les autres. La queſtion eſt à préſent de ſavoir ſi la raiſon, ſans l'aſſiſtance de la religion, peut avoir aſſez de motifs pour préférer dans toutes les occaſions la vertu à l'intérêt perſonnel, les ſentimens de bienveillance à ceux de l'amour-propre, le beau moral à ce qui eſt utile dans le monde préſent. Si, au lieu de confondre perpétuellement la nature & la raiſon, la religion & la ſuperſtition, au lieu de déclamer & de calomnier, au lieu de répéter cent fois la même choſe, l'Auteur avoit voulu raiſonner ſur des notions exactes; il ſe ſeroit uniquement attaché à examiner & à réſoudre la queſtion que je viens de propoſer. Il auroit tâché de

nous prouver que, dans une ſociété où nous voyons ſouvent le crime heureux, la baſſeſſe récompenſée, l'incapacité honorée, la fortune adorée, la rapine favoriſée, la débauche eſtimée, que dans une telle ſociété on n'a pas beſoin de la religion pour être vertueux. Il auroit conſidéré qu'un homme qui n'écoute ni la raiſon, ni la religion, écouteroit encore moins la raiſon toute ſeule. Il auroit trouvé la cauſe de la corruption des hommes dans leur peu de religion, & point dans la religion elle-même. Il ſe ſeroit apperçu que tous les argumens tirés des abus religieux, ont la même force contre les loix, les gouvernemens, la liberté, les alimens, & en général contre les choſes les plus néceſſaires au bien-être de l'humanité. Mais ſi encore l'Auteur avoit voulu être conſéquent à ſes principes, il auroit vu que tout ſon parallèle entre la morale de la nature & celle de la religion eſt très-abſurde, puiſque, ſuivant ſon ſyſtême, tout étant l'ouvrage de la nature, la religion avec toutes ſes ſuites n'eſt que l'effet de certaines impulſions & attractions phyſiques, ou en un mot l'effet de la néceſſité. C'eſt donc diſtinguer la nature d'elle-même, que de la mettre aux priſes avec la religion.

4°. Dire avec l'Auteur, que le progrès des ſciences a été retardé par nos ſyſtêmes religieux, c'eſt imputer à la religion les invaſions des Barbares & le malheureux gouvernement féodal qui en a été la ſuite.

Diſtinguons. Un peuple eſt ſuperſtitieux, parce qu'il eſt ignorant; mais ſon ignorance a des cauſes très-indépendantes de la religion, qui bien loin d'y contribuer, en ſouffre la premiere. Il en eſt de même des ſiècles éclairés. La religion en profite; mais elle ne les amène pas. Ce n'eſt pas la Théologie qui a rendu groſſiers & ennemis de tout ſavoir, les Francs, les Goths, les Vandales, les Huns, &c; ce n'eſt pas elle qui les a amenés dans nos contrées; ce n'eſt

pas par ſa faute ſi l'eſprit humain a été écraſé pendant ſi long-tems ſous l'anarchie & le deſpotiſme féodal; mais ce n'eſt pas elle non plus qui a cauſé la chûte de Conſtantinople, évènement politique auquel nous devons la renaiſſance des ſciences & des arts. L'état de la religion ſuit les révolutions de l'eſprit humain, qui à leur tour dépendent de la combinaiſon de mille circonſtances qui lui ſont totalement étrangères.

La ſuperſtition produite par l'ignorance la protège à ſon tour, dès que l'orgueil ou l'avidité y trouvent leur intérêt. Tous les préjugés invétérés ſont difficiles à vaincre; mais cette difficulté augmente naturellement, lorſque des hommes puiſſans s'apperçoivent que leur autorité ou leurs revenus ſouffriroient d'une nouvelle lumiere. La mauvaiſe foi, la violence & l'impoſture ſe joignent alors à l'entêtement naturel de l'ignorance; & la vérité a par conſéquent plus de peine à percer.

La religion a retardé le progrès des ſciences, dans le même ſens dans lequel on peut dire qu'elle a fait à l'humanité tous les autres maux dont on l'accuſe, c'eſt-à-dire, en ſervant de prétexte aux paſſions des hommes. Ce n'eſt point elle qui a animé les ennemis de *Galilée*, comme l'Auteur le donne à entendre. Lorſqu'il étoit lecteur à Piſe, ce grand homme prouva par des expériences & par des démonſtrations géométriques, que dans la chute des corps, les viteſſes ne ſont pas proportionnelles aux poids. Ses collégues qui de tout tems avoient enſeigné & approuvé le contraire, en ſe tenant aveuglément aux principes d'Ariſtote, crurent leur honneur attaqué, nierent les expériences de Galilée, & ſe moquerent amérement de ſes démonſtrations. Voyant que, malgré leurs clameurs, Galilée perſiſtoit dans ſon opinion, & que les étudians doutoient de plus en plus de l'infaillibilité d'*Ariſtote*,

ils en porterent des plaintes aux Magiſtrats, en leur faiſant ſentir combien il étoit indécent & ſcandaleux qu'un jeune Profeſſeur opposât des argumens à l'autorité des vieux Docteurs. Ils réuſſirent ſi bien, que Galilée reçut ordre de quitter Piſe. Quelque tems après, lorſqu'il annonça ſa découverte des ſatellites de Jupiter, des ignorans, qui ſe paroient du titre de *Philoſophes*, le traiterent d'impoſteur ou de viſionnaire. Galilée en appella à leurs propres yeux; cependant, pour ſe rendre invincibles, ils refuſerent de regarder à travers les téleſcopes qu'il leur préſenta. Confus néanmoins & expoſés au ridicule, ils tournerent leur haîne & leur reſſentiment contre ſa perſonne; mais comme alors il ne ſe trouva préciſément point de prétexte pour porter ni des Magiſtrats ni des Prêtres à ſévir contre lui, leur fureur ne pouvoit pas encore éclater. L'occaſion s'en préſenta dans la ſuite; Galilée prétendit avoir vu des taches dans le ſoleil avant le P. *Scheiner*, qui s'en attribuoit la premiere découverte. Le Jéſuite, pour ſe venger d'un homme qui vouloit lui dérober ou partager avec lui cette gloire, fit dès-lors cauſe commune avec les ennemis de Galilée, & fut encore intéreſſer à ſa querelle toute la compagnie de Jéſus, qui, comme on ſait, jouiſſoit dès-lors d'un très-grand pouvoir. Galilée fut dénoncé à la congrégation des Cardinaux, comme ſoutenant le mouvement de la terre, doctrine contraire à quelques expreſſions populaires de l'Ecriture. Le parti du Philoſophe Florentin, dans lequel il ſe trouva même des Théologiens & des Moines, repréſenta en vain que le mouvement de la terre n'étoit contraire à aucun dogme de la religion, & qu'il ſe concilioit très-aiſément avec l'Ecriture; la cabale l'emporta. Le reſpectable vieillard, victime de la rage & de l'envie de ſes ennemis, fut chargé de fers, traîné dans les priſons, & condamné à déſavouer ſolemnellement ſon ſen-

timent. Je demande maintenant à tout homme équitable, ſi l'on connoît ici l'ouvrage de la religion, ou ſi toutes ces indignités fourniſſent contre elle le moindre argument ? L'aventure de Piſe ne prouve-t-elle pas autant contre la magiſtrature & les loix politiques, que celle de Rome prouve contre la religion en général ? Il eſt vrai que dans un monde Athée, il n'y auroit jamais eu ni Jéſuites ni inquiſition ; mais la jalouſie, l'orgueil, l'avidité, toutes les paſſions en auroient-elles été moins furieuſes ? Auroient-elles manqué de prétextes & d'inſtrumens ? Au défaut de Prêtres fanatiques, ne ſe ſeroit-il pas trouvé des aſſaſſins & des empoiſonneurs ?

Pierre Ramus fut dénoncé à François I. comme criminel d'Etat, parce qu'en combattant la Dialectique d'Ariſtote, il avoit irrité contre lui tous les Profeſſeurs de l'Univerſité de Paris, pour leſquels cette ſcience étoit alors une riche ſource de réputation & de gain. L'iniquité de ſes ennemis prévalut ſi bien, que Ramus fut dépoſé de ſa charge, flétri & banni de Paris, avec défenſe d'enſeigner dans le royaume & de rien écrire ſur la Philoſophie. Rappellé en dépit des Profeſſeurs, qui mettoient tout en œuvre pour le perdre de nouveau, il continua de faire ſes leçons ſous la protection du Cardinal de Lorraine, & d'être applaudi de tous les étudians. Après bien des perſécutions inutiles, après toutes les avanies poſſibles, ſes collégues acharnés profiterent enfin du déſordre général au maſſacre de la S. Barthélemi, & le firent cruellement aſſaſſiner. Il faut s'aveugler à deſſein ſur les vrais reſſorts de pareils crimes, pour oſer dire que la religion en ait été le mobile ou le complice.

L'ignorance préſomptueuſe ſaiſit tous les prétextes poſſibles pour rejetter & pour mépriſer tout ce qui eſt au-deſſus de ſa portée. On a ſouvent vu des Théologiens ignorans défendre des erreurs de Phyſique par des

des paſſages de l'Ecriture; mais la religion n'a jamais été la cauſe de leur ignorance. S. *Auguſtin*, *Lactance* & d'autres Peres de l'Egliſe, prétendirent qu'il étoit abſurde de croire l'exiſtence des Antipodes; & ils le crurent, non parce qu'ils étoient Chrétiens, mais parce qu'ils ne ſe connoiſſoient ni en Phyſique ni en Mathématiques, & parce qu'aucun voyageur n'avoit encore fait le tour du globe. Dira-t-on que ſans le Chriſtianiſme, ils auroient eu des idées plus juſtes de la ſphéricité de la terre & des effets de la peſanteur? Sont-ce donc auſſi des paſſages du vieux Teſtament qui ont déterminé *Lucrece*, *Plutarque* & *Pline* à marquer un ſouverain mépris pour l'opinion de l'exiſtence des Antipodes, & à en nier juſqu'à la poſſibilité? Il eſt vrai que l'erreur ſanctifiée eſt ſouvent plus opiniâtre & plus impérieuſe que l'erreur ordinaire; mais elle ne peut exercer ſon autorité que dans des ſiècles d'ignorance; & ces ſiècles, comme je l'ai déja fait remarquer, exiſtent indépendamment des ſyſtêmes religieux.

L'Auteur n'oublie pas de citer auſſi l'exemple de *Virgile*, Evêque de Saltzbourg, *qui fut*, dit il, *condamné par l'Egliſe pour avoir oſé ſoutenir l'exiſtence des Antipodes.* Il faut ſavoir que cet Evêque avoit eu un grand démêlé avec Boniface, Archevêque de Mayence, à l'occaſion de la formule dont un Prêtre ignorant s'étoit ſervi pour baptiſer, *in nomine patria & filia & ſpiritua ſancta.* Boniface ſoutenoit la nullité du baptême fait en cette forme; & Virgile prétendoit, au contraire, qu'il pouvoit paſſer. Cette miſérable querelle fut agitée des deux côtés avec les plus grandes animoſités: le pape Zacharie en prit connoiſſance, & la décida en faveur de Virgile. Boniface, brûlant du deſir de ſe venger de ſon ennemi victorieux, attaqua ſes conjectures ſur l'exiſtence des Antipodes, les déclara hérétiques, & lui fit ſignifier, en qualité de Légat apoſtolique, de ne plus

corrompre la religion par des rêveries de cette eſpèce. Virgile, indigné de la craſſe ignorance & du procédé injuſte de l'Archevêque, s'en plaignit au Duc de Baviere & ſe procura ſa protection. Boniface, de ſon côté, porta ſes plaintes à Rome, y envoya l'expoſé le plus ridicule de l'opinion de Virgile, en tira les conſéquences les plus abſurdes, & dépeignit l'Evêque de Saltzbourg comme un homme très-dangereux. Le Pape Zacharie, qui n'entendoit rien à toute cette controverſe, ne laiſſa pas d'en être effrayé, fit ſuſpendre Virgile de ſa charge, & le ſomma de comparoître à Rome pour y rendre compte de ſa conduite. Virgile s'y rendit en effet; mais l'Annaliſte *Aventin*, le ſeul Hiſtorien qui parle de cette affaire, nous en laiſſe ignorer tout le reſte. Il y a cependant apparence que l'Evêque eſt parvenu à faire comprendre au Pape non-ſeulement la poſſibilité des Antipodes, mais auſſi leur compatibilité avec la religion & avec le pouvoir du ſaint-Siège. Il eſt sûr, au moins, que Grégoire IX a fait mettre Virgile au rang des Saints. Ce qui eſt plus sûr *encore*, c'eſt que l'ignorance générale du huitieme ſiècle, l'animoſité inſolente de l'Archevêque de Mayence & l'eſprit borné du Pape Zacharie, n'ont point été des effets de la religion.

Que ſert-il de remettre ſous les yeux du lecteur la liſte de tous les ſavans qui ont été perſécutés par des miniſtres de la religion ? Il ne s'agit point de prouver qu'il y a toujours eu des prêtres orgueilleux, fourbes, ignorans, entêtés, &c; perſonne ne s'aviſe d'en douter. Ils ont fait plus de mal à la religion elle-même qu'à toute autre ſcience. Le véritable état de la queſtion ſe réduit toujours à ſavoir ſi l'athéiſme ſeroit un moyen propre à contenir ou à déſarmer les paſſions, ſi un homme méchant ne le ſeroit pas davantage en ne croyant point l'exiſtence d'un Etre ſuprême, vengeur & rémunérateur; s'il eſt

raiſonnable de ſouhaiter qu'il n'y ait point de religion, afin que des gens qui en déshonorent les dogmes & qui en violent la morale, euſſent un prétexte de moins.

5°. Si l'Auteur s'étoit contenté de dire que des Théologiens ont écrit des mauvais livres ſur toute ſorte de ſujets, il auroit dit une vérité inconteſtable, mais aſſez triviale : s'il étoit moins partial, il auroit reconnu qu'il y a naturellement des ignorans & des eſprits bornés dans tous les états ; s'il avoit voulu être équitable, il n'auroit pas fait ſemblant d'ignorer qu'il n'y aucune ſcience à laquelle des Théologiens n'aient rendu les ſervices les plus éclatans. Mais au lieu d'être vrai, impartial & équitable, il a préféré de faire toutes ſes inductions ſur des capucins, ou à-peu-près, & d'en étendre les concluſions aux *Clarke*, aux *Barrow* & aux *Robertſon*.

Ce n'eſt pas entre les mains des Théologiens, que » la logique eſt devenue un jargon inintelligible, » deſtiné à ſoutenir le ſophiſme & le menſonge «. Les *Scots*, les *Sanchez*, les *Suarez* ont combattu avec des armes forgées par les anciens Philoſophes grecs, inventeurs de toutes les fauſſes ſubtilités de la dialectique. Les Philoſophes ne s'en ſont pas moins ſervi que les Théologiens, pour ſoutenir des opinions contraires au ſens-commun, & pour rendre les hommes incertains ſur les vérités les mieux démontrées en tout genre.

» Eſt-ce réſoudre une queſtion dans la phyſique, » que de dire qu'un effet qui nous ſurprend, qu'un » phénomène peu commun, qu'un volcan, un déluge, une comète, &c. ſont des ſignes de la colere » divine, ou des œuvres contraires aux loix de la nature ? « Non, certainement : mais en conſcience, eſt-ce donc ainſi que les Phyſiciens théiſtes, les *Bacon*, les *Newton*, les *Muſchenbroeck*, les *s'Graveſande*, répondent aux queſtions ? La religion les a-t-elle

empêchés de rechercher les cauſes phyſiques des phénomènes & d'étudier les loix de la nature ? Il ne ſuffit pas de dire d'une maniere vague, qu'ils auroient pu enrichir nos connoiſſances plus conſidérablement, s'ils avoient voulu s'affranchir du joug de la religion. Les Athées n'ont qu'un moyen de prouver cette aſſertion; ce ſeroit de continuer là où les phyſiciens Théiſtes ont fini, de corriger leurs ſyſtêmes, & de nous montrer comment & en quoi le théiſme leur a fait commettre des fautes dans leurs expériences & dans leurs calculs.

CHAPITRE X.

Que les hommes ne peuvent rien conclure des idées qu'on leur donne de la Divinité; de l'inconſéquence & de l'utilité de leur conduite à ſon égard.

Ce Chapitre ne renferme que des répétitions. Voici quelques réflexions ſur les principaux paſſages.

1°. » L'INUTILITÉ des recherches que dans » tous les âges l'on a faite ſur la Divinité, doit nous » convaincre que cet être imaginaire ne ſera jamais » connu des hommes «.

On n'a point fait d'inutiles recherches ſur l'*exiſtence* d'un Etre ſuprême intelligent. Les hommes de tous les tems & de tous les pays ont été frappés de l'évidence des preuves qui l'établiſſent.

Un être eſt imaginaire, lorſque les qualités qu'on lui attribue s'entre-détruiſent, & non lorſqu'il eſt incompréhenſible. Tous les Théiſtes s'accordent ſur l'incompréhenſibilité de Dieu; mais aucun Matérialiſte n'a encore prouvé que les attributs dont nous

revêtons l'Etre ſuprême, ſont incompatibles. Il eſt vrai que l'Auteur a cent fois promis cette preuve, & qu'il s'eſt autant de fois vanté de l'avoir donnée; mais il n'eſt pas moins vrai qu'elle ne ſe trouve pas dans tout ſon ouvrage.

Dans un cértains ſens, on a très-bien dit de Dieu, *que pour ſavoir ce qu'il eſt, il faut être lui-même.* Nous ne connoiſſons aucune ſubſtance d'une maniere parfaite & adéquate, notre propre nature eſt au-deſſus de notre propre portée, au lieu que Dieu qui ſait tout, doit néceſſairement ſavoir ce qu'il eſt lui-même. Il n'eſt pas le ſeul être incompréhenſible; tous les êtres le ſont, il eſt le ſeul qui ne ſoit pas un myſtere à ſes propres yeux. Mais il n'eſt pas néceſſaire d'être Dieu, pour ſe convaincre qu'il exiſte néceſſairement un être éternel, que cet être eſt ſouverainement intelligent, ſage & bon, qu'il eſt l'Auteur des rapports naturels des choſes, & que par conſéquent il ſoutient avec les hommes les relations de bienfaiteur & de légiſlateur.

Nous nous plaindrions moins de l'incompréhenſibilité des choſes, ſi nous voulions nous donner la peine de nous expliquer premiérement à nous-mêmes le ſens de nos queſtions. On veut ſavoir mille fois le *comment* d'une choſe, ſans attacher la moindre idée aux mots qu'on prononce; & il eſt très-naturel alors que l'eſprit ne trouve aucune réponſe à des queſtions qui ſont vuides de ſens. On demande *comment* l'on penſe; on voudroit connoître la *nature intérieure* d'un être penſant; on veut ſavoir ce que c'eſt que la *ſubſtance* étendue qu'on nomme matiere, *comment* le mouvement ſe communique, *comment* Dieu exiſte, &c; & dès qu'on réfléchit, on ſe trouve abſolument incapable de déterminer en aucune maniere ce qu'on veut ſavoir. Quoiqu'on oſe ſe l'avouer à ſoi-même, ces queſtions indiquent tout au plus qu'on ſeroit curieux de voir quelle *grimace* fait

un être penſant, lorſqu'il ſe met à penſer; l'intérieur d'une ame coupée en deux; la couleur des corps quand on les auroit dépouillés de toute couleur; l'air d'une force motrice, la contenance de la divinité, &c. On voudroit entendre la lumiere, voir le ſon, & flairer les ſaveurs.

Les recherches inutiles qu'on a faites ſur l'Etre ſuprême, n'ont pour objet que de réſoudre des *comment*, qui n'ayant aucun ſens déterminé, ne ſont ſuſceptibles d'aucune ſolution. De-là toutes ces vaines ſpéculations, ces diſputes interminables, cette théologie hériſſée de mots qui ne portent aucune idée dans l'ame, ces diſtinctions inintelligibles & ces définitions mille fois plus obſcures que la choſe qu'on entreprend de définir.

Ce mal ne regne pas moins dans la phyſique que dans la théologie; il y a autant de différentes opinions, autant de queſtions & de réponſes deſtituées de ſens ſur la nature de la matiere que ſur celle de Dieu. *Ariſtote* donne de la matiere une définition qu'on ne ſauroit preſque pas traduire. *C'eſt*, dit-il, *ce qui eſt par lui-même, & qui n'eſt ni quoi, ni combien, ni rien de tout ce qui détermine un être* (1). Je ne ſais ſi jamais Théologien a pu dire quelque choſe d'approchant ſur la nature de la Divinité. Cependant la définition d'Ariſtote a été défendue, commentée, méditée preſque juſqu'à nos jours. Nous nous en moquons aujourd'hui: non que nos phyſiciens nous expliquent mieux ce que c'eſt que la matiere, mais parce qu'il n'eſt plus d'uſage de vouloir l'expliquer. On a reconnu l'inutilité des recherches des anciens ſur les premiers principes de la nature, on a vu qu'elles ne rouloient que ſur des idées va-

(1) Λεγω δε ὑλην ἡ καθ' αὑτην, μητε ποσον, μητε ἀλλο μηδεν λεγεται, οἷς ὡρισται τὸ ὀν Métaph. L. 7, c. 3.

gues & ſur des jeux de mots, on s'eſt convaincu que l'eſſence de la matiere ne ſera pas mieux connue de nous & de nos deſcendans qu'elle ne l'a été de nos ancêtres les plus reculés; mais a-t-on conclu de là qu'elle n'exiſte point, & qu'il eſt inſenſé de s'occuper de celles de ſes qualités qui ont du rapport au bien-être de l'homme, & que nous pouvons connoître avec certitude ?

2°. » De bonne-foi, combien ſe trouve-t-il dans » le monde, de perſonnes qui aient le loiſir, la ca- » pacité, la pénétration néceſſaires pour entendre ce » qu'on veut leur déſigner ſous le nom d'un être » immatériel, d'un pur eſprit, qui meut la matiere, » ſans être lui-même matiere, qui eſt le moteur de » la nature, ſans être renfermé dans la nature, & » ſans pouvoir la toucher « ?

Tout homme qui fait uſage de ſa raiſon, ſe convainc fort aiſément que l'univers viſible doit avoir une cauſe intelligente, diſtincte des objets qui agiſſent ſur les organes de nos ſens. Il ne faut pour cela ni de longues méditations, ni de grands talens; on ſait au contraire par l'expérience, que l'eſprit de tous les hommes eſt naturellement diſpoſé à faire & à prouver cette concluſion, dès qu'il y fait la moindre attention.

Pour ce qui eſt de ces difficultés, comment un être immatériel peut mouvoir la matiere, comment une cauſe eſt une cauſe, comment une force motrice qui n'eſt point renfermée dans le mobile lui communique le mouvement, &c. elles ne viennent pas ſeulement dans l'eſprit d'un homme ordinaire, & n'inquiètent jamais celui d'un homme ſenſé. Des *Diafoirus* en philoſophie & en théologie les propoſent; d'autres *Diafoirus* les débattent; les réponſes ſont auſſi inintelligibles que les queſtions, & aucun ne ſait ni ce qu'il dit ni ce qu'il veut.

Ce n'eſt pas ſeulement que le peuple, les grands, les gens du monde, les femmes, les jeunes gens manquent ou de loiſir ou de capacité pour approfondir la valeur de ces diſcuſſions ; elles ne leur importent en aucune maniere. Ce qui diſtingue le gros des hommes du vrai Philoſophe, c'eſt que ceux-là regardent ordinairement les Métaphyſiciens comme des gens à ſecrets, tandis que celui-ci, après avoir étudié leur langage inſenſé, & après avoir même erré pendant quelque tems dans leurs labyrinthes (1), ſait clairement, & à n'en plus douter, qu'ils ſont de francs charlatans.

Où en ſeroit le genre humain, ſi ſa croyance & ſa morale ne pouvoient dépendre que de l'iſſue de ces diſputes oiſeuſes ſur la nature des cauſes, & ſur le *comment* de leurs actions ? diſputes dont on peut démontrer qu'elles ſont à jamais interminables. Le dogme de l'exiſtence d'une cauſe univerſelle, intelligente, attentive à la conduite & au ſort des hommes, ce dogme ſur lequel ſe fondent les *mœurs* & l'eſpérance des mortels, eſt à la portée de tous les hommes & ne dépend nullement de cette métaphyſique qui de tout tems s'eſt fait un jeu d'embrouiller les premiers principes du ſens commun, qui a nié l'exiſtence & la poſſibilité du mouvement, qui a rendu à quelques-uns problématique leur propre exiſtence. La voix de la nature a toujours été plus forte que les ſophiſmes, non-ſeulement de ceux qui ont travaillé à la faire méconnoître, mais auſſi de ceux qui ont tâché de lui ſubſtituer la leur.

3°. » Ce n'eſt jamais que ſur parole que des

(1) Il s'entend que je ne parle ici que d'une certaine claſſe de Métaphyſiciens. Je ne crains cependant pas que cette remarque bleſſe aucun de nos Philoſophes. Elle ſera approuvée de ceux dont je ne parle point, pendant que ceux que je pourrois avoir eu en vue, ſeront perſuadés qu'elle ne les regarde pas.

» peuples entiers adorent le Dieu de leurs peres, & » de leurs prêtres «.

Il eſt vrai que la croyance d'un Etre ſuprême nous eſt traditionnellement infuſe par l'éducation, qu'elle eſt confirmée par l'habitude, fortifiée par l'exemple & par l'autorité; mais les preuves dont elle eſt appuyée, ne ſe fondent ni ſur les préjugés de l'enfance, ni ſur les décisions de nos maîtres. De ce que nous avons appris une choſe de nos peres, s'enſuit-il qu'elle eſt fauſſe, ou qu'on ne peut la croire que ſur parole ?

L'Auteur prétend ici, » que la religion n'eſt aucunement faite pour le plus grand nombre des hommes «; & dans le treizieme chapitre il nous aſſurera » que l'athéiſme, ainſi que la philoſophie & toutes les ſciences profondes, ne conviennent point au » vulgaire, ni même au plus grand nombre des mortels «. Le peuple ne doit donc ni croire que Dieu exiſte, ni croire qu'il n'exiſte pas; il faudroit abolir la religion qui n'eſt pas faite pour lui, & mettre à ſa place l'athéiſme qui ne lui convient point.

4°. L'Auteur demande pourquoi, au lieu de ſuſpendre un ſoleil dans la voûte du firmament, au lieu d'y répandre *ſans ordre* les étoiles & les conſtellations, Dieu n'y a pas écrit d'une façon non ſujette à diſpute, ſon nom, ſes attributs & ſes volontés permanentes, en caracteres ineffaçables, & liſibles également pour tous les habitans de la terre.

Je ne ſuis pas aſſez préſomptueux pour vouloir rendre raiſon de tout ce que Dieu a jugé à propos de faire ou de ne pas faire; mais j'oſe conjecturer qu'à moins de nous ôter la liberté, & ſur-tout celle d'être métaphyſiciens, la Divinité ne ſauroit ſe révéler aux mortels d'une maniere qui ne fût ſujette à aucune diſpute. Ne ſuffit-il pas que les principes de ceux qui nient ſon exiſtence, répugnent au ſens-commun ? Si ſes attributs ne ſont pas aſſez liſiblement

écrits dans la nature & dans les cœurs ; d'où vient donc que de fait, toutes les nations & tous les ſiecles les y ont lus ? Si ces caracteres ne ſont pas ineffaçables, comment ont-ils réſiſté aux efforts de tous ces rêveurs oiſifs qui, depuis des milliers d'années, ſe ſont relayés pour les embrouiller ou pour les affoiblir ?

Suppoſons que le doigt de l'Eternel eût écrit ſur le firmament, en caracteres de feu, ſon nom, ſes attributs & ſa volonté ; ne pourroit-on pas combattre ce témoignage avec les mêmes argumens que l'Auteur a employés contre les preuves tirées de l'ordre & des fins qui brillent dans toute l'économie de l'univers ? Ne pourroit-on pas également dire que ces caracteres ſont le réſultat phyſique du concours néceſſaire de certains élémens, qu'ils ne prouvent autre choſe ſinon que dans la nature il y a des particules de lumiere propres à s'unir, s'arranger, ſe coordonner de maniere à repréſenter dans la voûte des cieux une certaine ſuite de caracteres ; qu'être ſurpris qu'ils ſe rapportent juſtement l'un à l'autre, c'eſt être ſurpris qu'ils exiſtent ?

Des mots quelconques, écrits dans les eſpaces céleſtes, ne prouveroient ni plus ni moins l'exiſtence de Dieu, qu'elle n'eſt prouvée par la ſtructure des animaux, & par les autres merveilles de la nature. Quoi, des caracteres de l'alphabet, arrangés de maniere à former un ſens, décéleroient plus évidemment une cauſe intelligente, que les parties d'un animal, dont les unes ſont viſiblement faites pour les autres, qui ſoutiennent entre elles les rapports les plus directs, & qui expriment un deſſein manifeſte ? L'Auteur du Syſtême de la Nature voudroit donc ſe laiſſer convaincre par un argument dont il s'eſt efforcé juſqu'ici d'énerver la force ; il voudroit reconnoître l'ouvrier par ſon ouvrage : que n'ouvre-t-il donc les yeux ?

5°. Voici d'autres difficultés. » Si Dieu eſt infiniment bon, quelle raiſon aurions-nous de le craindre « ? Parce qu'il eſt en même-tems un Dieu juſte. Sa crainte nous détourne du mal qu'il déſapprouve, & fait trembler le méchant; mais ſa bonté nous empêche de le craindre comme on craint un être malfaiſant.

» Sil eſt infiniment ſage, de quoi nous inquiéter » ſur notre ſort « ? Auſſi la religion nous exhorte ſans ceſſe à être contens de notre ſort, à faire notre devoir, & à nous en remettre pour le reſte à cette Providence qui ne néglige pas même un cheveu de notre tête.

» S'il ſait tout, pourquoi l'avertir de nos beſoins » & le fatiguer de nos prieres « ? Le but de la priere n'eſt pas d'inſtruire la Divinité des beſoins qu'on lui expoſe, mais de reconnoître que nous dépendons d'elle, de réveiller & d'entretenir les ſentimens qui doivent accompagner cette reconnoiſſance. L'idée de fatiguer par-là l'Être ſuprême, eſt abſurde.

» S'il eſt par-tout, pourquoi lui élever des tem» ples « ? Parce qu'il eſt bon d'inſtruire le peuple, de lui rappeller ſes devoirs, d'adorer en commun le pere de tous les hommes; & que cela ſe fait plus commodément ſous le toît qu'en plein champ.

» S'il eſt le maître de tout, pourquoi lui faire des » ſacrifices & des offrandes « ? Les ſacrifices étoient, dans leur premiere & véritable inſtitution, des rits deſtinés ou à faire hommage à la Divinité de ſes bienfaits, ou à témoigner en public des regrets d'avoir violé ſes loix, & à promettre ſolemnellement une meilleure conduite pour l'avenir. Ces cérémonies, qui, en elles-mêmes, n'ont rien de déraiſonnable, ont ſans doute donné lieu à beaucoup d'abus.

» S'il eſt juſte, comment croire qu'il puniſſe des » créatures qu'il a remplies de foibleſſe « ? Le mé-

chant ne pèche point par foibleſſe, & ce n'eſt que pour lui que les jugemens de Dieu ſont redoutables.

» Si ſa grace fait tout en nous, quelle raiſon au» roit-il de nous récompenſer « ? La grace de Dieu conſiſte en ce qu'il nous donne avec la liberté, le ſentiment & la raiſon, tous les moyens de nous rendre heureux; le bonheur eſt dû à celui qui s'eſt ſervi des moyens propres à l'obtenir. Faites uſage de vos facultés, & ſoyez homme de bien; votre conſcience vous dit que vous pouvez l'un & l'autre. Laiſſez aux Licenciés de Salamanque les querelles inutiles & inintelligibles ſur la grace extérieure, intérieure, coopérante, ſuffiſante, prévenante, verſatile, &c. comme vous laiſſez aux Scholaſtiques leurs diſputes ſur les formes ſubſtantielles, le principe hylarchique & les entéléchies. Rien ne vous oblige à être moliniſte ou janſéniſte, ſupralapſaire ou infralapſaire. Dieu accorde à tout homme raiſonnable la grace de ne rien entendre à ces miſérables controverſes, & de les regarder avec le mépris qu'elles méritent.

» Sil eſt tout-puiſſant, comment l'offenſer, lui ré» ſiſter « ? On ne l'offenſe point, il ne ſe met pas en colere; on ne réſiſte qu'aux attraits qu'il a mis dans la vertu.

» S'il eſt inconcevable, pourquoi nous en occuper « ? Ce qui nous importe de concevoir de ſon exiſtence & de ſes attributs, eſt aſſez clair pour nous déterminer à être gens de bien, & à mettre en lui notre confiance.

» S'il eſt colere, jaloux, vindicatif & méchant, » comment l'aimer « ? Nous l'aimons, parce qu'il n'eſt ni colere, ni jaloux, ni vindicatif, ni méchant.

» Si toutes nos penſées & toutes nos actions ſont » des effets néceſſaires de notre organiſation, com» ment pouvons-nous mériter ou démériter à l'égard

» d'un Dieu qui nous a organisés « ? Cette question ne s'adresse qu'au Matérialiste qui en établit l'hypothèse, & il n'est pas douteux que ses idées excluent, non-seulement les attributs moraux de la Divinité, mais aussi son existence.

Le reste du chapitre ne renferme que des redites ou des pétitions de principe.

CHAPITRE XI.

Apologie des Sentimens contenus dans cet Ouvrage. De l'impiété. Existe-t-il des Athées ?

PRÉCIS.

Un Athée est un homme qui détruit des chimeres nuisibles au genre humain, pour ramener ses semblables à la nature, à l'expérience, à la raison. C'est un penseur qui, ayant médité la matiere, son énergie, ses propriétés & ses façons d'agir, n'a pas besoin d'une Divinité pour expliquer les phénomènes de l'univers. Il n'y a en tout ceci ni mauvaise foi, ni délire, ni crime. La véhémence avec laquelle les Théologiens se sont toujours déchaînés contre les Athées, fait soupçonner que ces Docteurs eux-mêmes ne sont pas aussi sûrs qu'ils le disent de l'existence de leur Dieu. — Être impie, *c'est deshonorer un Dieu qu'on croit, c'est l'outrager sciemment ; être* pieux, *c'est se rendre utile à ses semblables. Les vrais impies sont les Théologiens qui mentent de la part de Dieu, & se servent de son nom pour troubler la société ; l'homme vraiment pieux est l'Athée qui détrompe les hommes de cette foule d'erreurs funestes dont la Théologie les a infectés. — A en croire les Théologiens, l'athéisme est le dernier degré du délire de l'esprit & de la perversité du cœur. D'un côté, ces Docteurs sont intéressés à dénigrer & à per-*

pour croire que l'amour qu'ils ont pour leurs opinions, ne ſe porte à ces énormes excès que dans les diſputes de religion. Je ne veux pas dire avec M. *Helvétius*, qu'*en général* on n'eſt redevable de ſa modération qu'à l'impuiſſance, & qu'il y a *peu* d'hommes qui, s'ils en avoient le pouvoir, n'employaſſent les tourmens pour faire adopter leurs opinions. Ce ſeroit trop diminuer l'empire que la raiſon exerce ſur la conduite des hommes. Diſons qu'en général le premier & le ſeul mobile de l'intolérance eſt l'amour propre, quand il eſt plus fort que celui de la vérité & de la vertu. Combattez avec quelque ſuccès les opinions d'un homme qui ſe croiroit déshonoré ſi on pouvoit le convaincre d'erreur; ébranlez ou renverſez un ſyſtême auquel ſont attachés la réputation ou les revenus de ſes partiſans, & vous ne manquerez jamais d'être injurié, calomnié, perſécuté. Si le pire ne vous arrive pas, comptez que vos adverſaires ont manqué ou de prétextes ou de moyens. Malheur à vous, ſi vous vivez dans un pays où la religion ou le gouvernement leur en *fourniſſent*, parce qu'alors vous riſquez d'être perdu ſans reſſource! Un Philoſophe moderne, zélé défenſeur de la tolérance n'a pas rougi de déférer comme hérétique un ſavant avec lequel il avoit eu un démêlé purement littéraire. » N'avons-nous pas vu de nos » jours (dit M. *Helvétius*) des gens aſſez foux & » d'un orgueil aſſez intolérable, pour vouloir exciter » les Magiſtrats à ſévir contre l'Ecrivain qui, don- » nant à la muſique Italienne la préférence ſur la » muſique Françoiſe, étoit d'un avis différent du » leur ? « L'hiſtoire de la littérature moderne nous offre une foule d'exemples, tous également propres à prouver que le fiel philoſophique n'eſt pas moins envenimé que celui des dévots.

2°. Je ne veux pas ſuivre l'Auteur dans ſes détails

tails ſur les différens ſens qu'on attache & qu'on peut attacher au mot *athée*. Il déſigne, pour nous, un homme qui nie formellement l'exiſtence de Dieu.

L'Athée n'eſt pas *impie*, ſi l'impiété conſiſte à donner d'indignes idées d'un Dieu qu'on croit, à l'outrager ſciemment, à le faire ſervir de prétexte à ſes paſſions. La preuve que l'Auteur en donne eſt inutile & ridicule même, puiſqu'il l'avoit déja renfermée dans la définition. Les Romains appelloient *impius* celui qui violoit les devoirs de reconnoiſſance, d'amour & de reſpect envers ſes parens ou ſa patrie; en françois on a toujours déſigné par le nom d'*impie*, celui qui ne reconnoît point de Divinité, ou qui l'inſulte, de quelque maniere ou par quelque motif qu'il le faſſe.

3°. L'Auteur croit être le premier qui ait développé le ſyſtême du Naturaliſme dans toute ſon étendue. Il me paroît que ce développement ne conſiſte que dans des amplifications de rhétorique, & qu'au fond il ne nous apprend abſolument rien de nouveau. On connoît depuis long-tems les preuves & les objections qui compoſent le Syſtême de la Nature; quelques-uns de ſes partiſans leur ont même donné une forme plus démonſtrative que l'Auteur; mais la plus grande & la plus ſaine partie du genre humain n'a jamais ceſſé, & ne ceſſera probablement jamais de regarder l'athéiſme comme contraire au ſens commun, à la tranquillité de l'homme, & au bonheur des ſociétés.

4°. On a ſouvent mis en queſtion, s'il exiſtoit de vrais Athées dans le monde, ou s'il y avoit réellement des hommes qui puſſent nier de bonne foi l'exiſtence d'un Être ſuprême? Il eſt certain que dans tous les tems il y a eu très-peu d'hommes qui ſe ſoient déclarés Athées; mais comment déciderions-nous ſi ceux-là ont parlé de bonne ou de mauvaiſe foi? Je m'imagine aiſément l'état d'un homme inac-

ceſſible à la certitude, d'un ſceptique de bonne foi, qui ne voit par-tout que doutes & impoſſibilité de les voir levés ; mais je ne conçois point que l'on puiſſe être Athée avec pleine & entière conviction de ne pas ſe tromper. Ayant contre lui, non-ſeulement des preuves de toute eſpèce, approuvées & établies par les plus grands génies, mais encore le témoignage du genre humain & le ſentiment intérieur, qui, quand même il ne ſeroit qu'un fruit de l'éducation & du préjugé, n'en eſt pas moins fort, l'Athée doit néceſſairement avoir pour lui des démonſtrations très-ſupérieures aux nôtres, pour contrebalancer ou pour renverſer même le ſyſtême du théiſme. Les argumens que nous alleguent les Athées me paroiſſent ſi foibles, ſi précaires, que j'ai de la peine à croire que jamais aucun homme ſenſé en ait été convaincu de bonne foi. Cependant, comme je ne puis pas me mettre à la place d'un autre, dont la maniere de concevoir & de raiſonner peut totalement différer de la mienne, je ne veux ni ne dois juger de ſa conſcience.

CHAPITRE XII.

L'athéiſme eſt-il compatible avec la morale ?

L'AUTEUR ne fait que ſe répéter, en prouvant de nouveau dans ce chapitre ce qui d'ailleurs n'a pas beſoin de démonſtration, » qu'un Athée qui raiſonne avec juſteſſe, doit ſe ſentir intéreſſé à pratiquer les vertus auxquelles ſon bonheur eſt attaché » *dans ce monde* «. Voyez les remarques ſur le neuvième chapitre de cette Partie.

Je conviens avec l'Auteur, que les hommes habitués à méditer & à faire leur plaiſir de l'étude, ne ſont guère des Citoyens dangereux, & que leurs

ſpéculations, quelles qu'elles ſoient, produiſent rarement des révolutions ſubites ſur la terre. Le paiſible *Epicure* n'a point troublé la Grece ; le Poëme de *Lucrece* n'a pas cauſé des guerres civiles à Rome. *Bodin* n'a point été l'Auteur de la ligue. Les écrits de *Spinoſa* n'ont pas excité en Hollande les mêmes troubles que les diſputes de Gomar & d'Arminius. *Hobbes* n'a point fait répandre de ſang en Angleterre (p. 351). Les Auteurs du *Syſtême de la Nature*, de la *Contagion ſacrée*, du Livre *des trois Impoſteurs*, &c. ne ſont pas la cauſe des troubles de la Pologne, ni des déſaſtres du Grand-Seigneur. Remarquez cependant,

1°. Qu'il n'eſt pas étonnant que de ſimples particuliers, ſans autorité & ſans pouvoir, amoureux de leur repos & réduits à cacher leurs ſentimens, ne changent pas la face du globe.

2°. Mettez ces doux & tranquilles Athées dans de grandes places ; jettez-les dans les factions ; qu'ils aient à combattre un Céſar Borgia, ou un Cromwel, ou même un Cardinal de Retz ; penſez-vous qu'alors ils ne deviendront pas auſſi méchans que leurs adverſaires ? Voyez dans quelle alternative vous les jettez ; ils ſeront des imbécilles, s'ils ne ſont pas des pervers. Leurs ennemis les attaquent par des crimes ; il faut bien qu'ils ſe défendent avec les mêmes armes, ou qu'ils périſſent. Certainement leurs principes ne s'oppoſeront point aux aſſaſſinats, aux empoiſonnemens qui leur paroîtront néceſſaires. L'athéiſme peut tout au plus laiſſer ſubſiſter les vertus ſociales dans la tranquille apathie de la vie privée ; mais il doit porter à tous les crimes dans les orages de la vie publique (1).

3°. Quand même l'Athée de cabinet, l'Athée

(1) Cette remarque eſt tirée de l'*Homélie ſur l'athéiſme*, inſérée dans les Œuvres de M. de Voltaire.

Philoſophie, mèneroit une vie innocente, ſon ſyſtême n'en eſt pas moins pernicieux. *Epicure* ne fit point de mal en perſonne; mais l'épicuréiſme perdit la république de Rome (1). Si le chef ou l'apôtre d'une ſecte eſt d'un tempérament doux & paiſible, ſi ſa conduite eſt inconſéquente à ſes principes, on ne peut pas s'attendre à la même modération de la part de ſes ſectateurs.

4°. Le fanatiſme eſt propre à produire des révolutions ſubites; mais l'athéiſme philoſophique ſappe à petit bruit les fondemens de la ſociété. Ses principes, dit *Rouſſeau*, ne font pas tuer les hommes; mais ils les empêchent de naître, en détruiſant les mœurs qui les multiplient, en les détachant de leur eſpèce, en les délivrant de l'obligation de répondre aux vues du Créateur & à la deſtination qu'il aſſigne à chaque choſe, en réduiſant toutes leurs affections à un ſecret égoïſme, auſſi funeſte à la population qu'à la vertu.

5°. L'athéiſme étant un ſyſteme très-déſolant, il n'eſt pas probable qu'on voie jamais *ſes apôtres* à la tête d'un parti enthouſiaſmé pour ſon établiſſement. Les *Carlſtad*, les *Muncer*, les *Jean de Leyde*, prêchoient une doctrine qui devoit naturellement flatter une populace opprimée & foulée par ſes maîtres, au lieu que le ſyſtême de l'Athée favoriſe les riches & les grands, & doit par conſéquent être en horreur au peuple.

6°. Nous avons l'exemple de quelques Athées qui ont vécu paiſiblement avec des hommes religieux; mais il reſte une autre expérience à faire : ce ſeroit de voir comment les Athées ſe comporteroient entr'eux, & ſur-tout dans le choc de leurs intérêts.

7°. Il faut mettre une grande différence entre les

(1) Voyez les *Conſidérations ſur la grandeur & la décadence de Rome*, ch. 10.

Athées modernes, & ceux du tems passé. Ces derniers ont été beaucoup plus modérés que les incrédules de nos jours, qui attaquent la religion avec toute la fureur du fanatisme le plus violent. Ce ne sont plus ces Philosophes paisibles qui se contentoient autrefois de proposer leurs difficultés aux Savans; ils prêchent sur les toits, ils soufflent le feu de la sédition & de la discorde dans tous les états, ils se mettent au-dessus de la décence, & prouvent par leurs emportemens, que s'ils ne font pas tout le mal possible, nous n'en sommes redevables qu'à leur impuissance & au peu de crédit que leur système & leur maniere de procéder doivent leur attirer.

CHAPITRE XIII.

Des motifs qui portent à l'athéisme; ce système peut-il être dangereux? Peut-il être embrassé par le vulgaire?

1°. Les *motifs* qui, suivant l'Auteur, portent un penseur à l'athéisme, sont les maux dont la religion a été la source & le prétexte, le desir de connoître des vérités intéressantes, & la crainte importune d'un Dieu bizarre, si sensible qu'il s'irrite même de nos pensées les plus secrettes, d'un Dieu qu'on peut offenser sans le savoir, & à qui l'on n'est jamais sûr de plaire, d'un Dieu enfin qui n'est astreint à aucune des règles de la justice ordinaire, qui ne doit rien aux foibles ouvrages de ses mains, qui permet que ses créatures ayent des penchans malheureux, & qui leur donne la liberté de les suivre, afin d'avoir la satisfaction odieuse de les punir des fautes qu'il leur permet de commettre.

Je crois avoir suffisamment justifié la religion des

maux que l'Auteur met à ſa charge. L'abus qu'on fait d'une choſe, peut & doit être un motif d'en rechercher la nature & les titres, mais non une raiſon de les rejetter. L'Auteur confond donc les motifs qui portent un penſeur à examiner la religion, avec ceux qui peuvent le déterminer à nier l'exiſtence de Dieu. Tout homme qui ſent, qui penſe, qui a du reſſort dans l'ame, ne peut s'empêcher de prendre de l'humeur contre les uſurpations de la ſuperſtition & contre les forfaits du fanatiſme; mais dès que cette mauvaiſe humeur devient ſon ſeul guide, il ſe rend incapable de bien voir & de bien juger. Voyez les remarques ſur le ch. VIII de cette Partie.

Le Dieu bizarre, injuſte & cruel, auquel notre Philoſophe donne & refuſe en même-tems l'exiſtence, eſt ſans doute une chimere, un être dont l'idée eſt repouſſée par un cœur ſenſible & honnête. Il eſt le fruit & non la cauſe de l'humeur fâcheuſe dont l'Auteur fait profeſſion.

Un Philoſophe, lorſqu'il rejette une preuve, n'en doit alléguer aucune autre raiſon que la fauſſeté des argumens dont elle eſt appuyée. Si l'Auteur ne diſoit pas lui-même que l'intérêt de ſes paſſions & la crainte importune de la Divinité l'avoient déterminé à ſecouer le joug de la religion, je me ferois conſcience de lui prêter un motif ſi peu honorable, ſi peu philoſophique.

Quelques pages après, il rougit en effet de ſon aveu; je trouve au moins qu'il le rétracte. » Il faut » être *déſintéreſſé*, dit-il, pour juger ſainement des » choſes. Il n'appartient qu'à l'homme de bien exa- » miner les preuves de l'exiſtence d'un Dieu & les » principes de toute religion. Celui-ci eſt dans le » cas de deſirer l'exiſtence d'un Dieu rémunérateur » de la bonté des hommes : s'il renonce à ces avan- » tages, c'eſt qu'il les trouve imaginaires, ainſi que

» le rémunérateur qu'on lui annonce «. Comment concilier cela avec ce que l'Auteur vient de nous dire de ſes propres motifs ?

2°. Il convient ſans peine que ſouvent la corruption des mœurs, la débauche, la licence, & même la légéreté d'eſprit, peuvent conduire à l'irréligion ou à l'incrédulité ; que bien des gens rejettent la religion par vanité ou ſur parole. Ces prétendus eſprits-forts, qui n'ont rien examiné par eux-mêmes & qui ſont peu ou même ne ſont point du tout capables de ſuivre les raiſonnemens des autres, ne deshonorent pas moins l'humanité que l'athéiſme. Mais il n'y a peut-être aucun livre qui ſoit mieux à leur portée & qui puiſſe plus augmenter leur nombre que le *Syſtême de la Nature*. Cette ſeule idée auroit dû faire trembler ſon auteur. Que ſert-il de nous vanter la vie innocente de l'Athée Philoſophe, tandis que cet homme, dans la paiſible retraite de ſon cabinet, travaille à fournir des armes & des prétextes aux libertins, aux ambitieux, aux voleurs publics, aux hommes frivoles & diſſipés ? Pour peu qu'il connoiſſe le cœur humain, il doit prévoir que pour un de ſes proſélytes, dont les foibles paſſions ne ſe porteront pas à des excès funeſtes, il y en aura des milliers que ſon ſyſtême doit inviter ou attacher au crime.

Pour diſculper l'Athée, notre Auteur le met en parallèle avec un Fanatique furieux, comme s'il n'y avoit aucun milieu entre ces deux états. Il nous dit enſuite de nouveau que la religion conduit néceſſairement ou à la folie ou à la cruauté. Je ne puis que plaindre le malheur d'un homme qui ne voit dans tout l'univers que des foux & des barbares ; mais je crois qu'il eſt impoſſible de le convaincre par le raiſonnement qu'il voit mal. Il porte ſur le genre humain des jugemens auſſi peu ſains qu'un mélancolique prêt à trancher le fil de ſes jours.

3°. On objecte aux Athées, que leur ſyſtême rompt un des plus puiſſans liens de la ſociété, en faiſant diſparoître la ſainteté des *ſermens*. L'Auteur répond, 1°. que le parjure n'eſt pas rare dans les nations les plus religieuſes; 2°. que la religion elle-même nous diſpenſe ſouvent de nos ſermens, qui, au reſte, 3°. n'impoſent point aux ſcélérats & n'ajoutent rien aux engagemens des ames honnêtes.

Toujours la même Logique. » On trouve des par-» jures; donc le ſerment eſt de peu d'utilité à la ſo-» ciété «. Diſons, d'après l'expérience, que quand le parjure devient fréquent, c'eſt une marque ou des progrès de l'irréligion, ou d'un défaut dans la légiſlation par rapport à l'uſage des ſermens.

La ſainteté du ſerment a été pendant long-tems le ſoutien de la république de Rome (1), & l'a ſauvée des dangers les plus preſſans. A meſure que l'épicuréiſme y corrompit les mœurs en détruiſant la crainte des dieux, on ſe joua des engagemens les plus ſacrés; & la décadence de Rome fut accélérée. C'eſt le ſerment qui ſoutint pendant ſi long-tems les loix de Lycurgue à Sparte.

Ces Philoſophes, qui nient ou qui s'efforcent d'exténuer l'influence de la religion ſur le maintien de la ſûreté publique, font apparemment leurs obſervations dans de grandes Villes, où il y a le moins de religion; & dans celles-ci ils ſe bornent peut-être à examiner la conduite de cette claſſe d'hommes qui en fait ouvertement le moins de cas. Si ces mêmes Ecrivains vouloient s'inſtruire de meilleure foi & ne pas faire des inductions ſi fautives, ils apprendroient que contre un parjure il y a des milliers d'hommes qui ſe laiſſent inviolablement lier par le ſerment, ou à dire la vérité, ou à remplir leurs engagemens; ils ſe

(1) Voyez *de l'Eſprit des Loix*, L. VIII, c. 13 & les *Œuvres de Milord Bolingbroke*, vol. IV, pag. 280.

convaincroient que malgré la corruption des mœurs, le plus haut degré de mauvaiſe foi (& le parjure le ſuppoſe) eſt encore infiniment plus rare parmi les hommes qu'ils ne le penſent.

Les défauts dans la légiſlation dont je viens de parler, conſiſtent, ou à rendre le ſerment trop commun, ou à le faire intervenir dans des engagemens qu'on ne peut pas raiſonnablement eſpérer de voir remplir avec exactitude. Ces abus font que les eſprits ſe familiariſent à un acte qui tire toute ſa force de l'idée qu'on ſe fait de ſon importance. Lorſqu'on fait promettre par ſerment une multitude de choſes minutieuſes, des actions incompatibles avec les ſentimens d'un homme d'honneur, une attention plus longue & plus inaltérable que la nature humaine ne le comporte ordinairement, le moindre oubli, une petite légéreté, dont aucun homme n'eſt exempt dans le cours de ſa vie, peuvent rendre parjure. Les triſtes effets qui en réſultent naturellement, ſont que celui qui prête un tel ſerment, & le Magiſtrat qui l'exige, le regardent également comme une ſimple formalité; que le parjure devient moralement néceſſaire, & que les remords d'avoir violé la foi jurée perdent leur force ou s'évanouiſſent même entiérement.

Il n'eſt pas vrai que dans aucun cas la religion nous autoriſe à la perfidie. L'Auteur allegue en preuve ces prêtres qui ſe ſont inſolemment arrogé le droit de dépoſer les rois & d'abſoudre leurs ſujets du ſerment de fidélité. Il nous objecte l'abominable décret du concile de Conſtance, qui, malgré le ſauf-conduit de l'Empereur, fit brûler *Jean Hus* & *Jérôme de Prague*. Il impute à la religion cette maxime infernale, *que l'on ne doit point garder la foi aux hérétiques* (1),

(1) Quoique des perſécuteurs religieux aient établi cette maxime par le fait, ils n'ont cependant jamais eu le front de l'enſeigner ouvertement, ou de l'ériger en thèſe. On prétend com-

& de tout cela il infere avec ſa juſtice ordinaire, que la religion eſt une véritable école de parjure. C'eſt ainſi qu'on veut impoſer au défenſeur de la religion la charge de faire l'apologie de ceux qui en ont le plus cruellement violé les loix. Eſt-il donc beſoin d'être Athée pour avoir le droit de déteſter le fanatiſme & les principes de ſes ſuppôts ?

S'il n'y avoit dans la ſociété que des gens d'une probité inviolable d'un côté, & des ſcélérats conſommés de l'autre, le ſerment ſeroit ſans doute inutile. Il n'ajouteroit rien aux engagemens des uns, & n'en impoſeroit point aux autres. Mais, puiſqu'il y a entre ces deux extrémités une infinité de gradations, & que l'expérience atteſte tous les jours le grand effet du ſerment ſur des hommes qui ſans cet acte ſolemnel ſe ſeroient rendus coupables ou de menſonge ou de perfidie, l'athéiſme rompt ſans doute un des plus puiſſans liens de la ſociété.

4°. On a ſouvent agité la queſtion, ſi une ſociété d'Athées pourroit long-tems ſubſiſter. Nous ne connoiſſons point de peuple qui n'ait aucune idée de

---

munément que le Concile de Conſtance a décidé qu'il ne faut pas garder la foi aux Hérétiques ; mais l'on ſe trompe : cette aſſemblée viola les droits de l'humanité ſous tout un autre prétexte. Voilà ce qu'on lit dans les actes du Concile, ſeſſ. XIX : *Præſens ſancta ſynodus, ex quovis ſalvo conductu per Imperatorem, Reges & alios ſeculi Principes, hæreticis vel de hæreſi diffamatis, putantes eoſdem ſic à ſuis erroribus revocare, quocumque vinculo ſe obſtrinxerint, conceſſo, nullum fidei catholicæ vel juriſdictioni eccleſiaſticæ præjudicium generari, vel impedimentum præſtari poſſe vel debere declarat, quominus, dicto ſalvo conductu non obſtante, liceat judici competenti & eccleſiaſtico de hujuſmodi perſonarum erroribus inquirere, & alias contra eas debite procedere, eaſdemque punire, quantum juſtitia ſuaderit, ſi ſuos errores revocare pertinaciter recuſaverint, etiamſi de ſalvo conductu confiſi ad locum judicii venerint, aliàs non venturi ; nec ſic promittentem, cum fecerit quod in ipſa eſt, eam aliquo remanſiſſe obligatum.*

quelque puiſſance inviſible, à qui il donne des marques de reſpect & de ſoumiſſion ; notre Philoſophe en convient. La queſtion ne ſauroit donc ſe réſoudre par l'expérience.

» Il n'eſt pas douteux, dit l'Auteur, qu'une ſo-» ciété nombreuſe qui n'auroit ni religion, ni mo-» rale, ni gouvernement, ni loix, ni éducation, » ni principes, ne pourroit ſe maintenir, & qu'elle » ne feroit que rapprocher des êtres diſpoſés à ſe » nuire, ou des enfans qui ſuivroient en aveugles les » impulſions les plus fâcheuſes «. Voilà qui eſt tout ſimple ; mais je crois avoir montré que c'eſt là le vrai tableau d'un peuple Athée. Un ſyſtême qui concentre toutes les paſſions dans la baſſeſſe de l'intérêt particulier, détruit la morale & produit néceſſairement une guerre de tous contre tous, de l'individu contre la ſociété, & de la ſociété contre l'individu.

» Mais avec toute la religion du monde, les ſocié-» tés humaines ne ſont-elles pas à peu-près dans » cet état » ? Non ; car elles ſe maintiennent.

» Des Athées raſſemblés en ſociété, quelqu'inſen-» ſés qu'on les ſuppoſe, ſe conduiroient-ils entr'eux » d'une façon plus criminelle que ces ſuperſtitieux » remplis de vices réels & de chimeres extravagan-» tes, qui ne ſont depuis tant de ſiecles que ſe dé-» truire & s'égorger ſans raiſon & ſans pitié « ? Ainſi, *monſtres pour monſtres*, l'Auteur préféreroit une ſociété d'Athées à une ſociété de Fanatiques. Mais ſommes-nous donc réduits à cette horrible alternative ? A entendre parler ce Philoſophe, on diroit que toutes les nuits ſont des S. Barthélemi ; que les Anglois, les Hollandois, les Danois, les Suédois, les Suiſſes, &c. ne ſont autre choſe que ſe détruire & s'égorger ; que, pour ne pas être Athées, nous ſommes tous des cannibales pleins de rage & de fureur.

Prétendre qu'une ſociété d'Athées, gouvernée par de bonnes loix, formée par une bonne éducation, invitée à la vertu par des récompenſes, & détournée du crime par des châtimens, pourroit très-bien ſubſiſter, c'eſt commettre une pétition de principe. Voyez les remarques ſur le ch. XIV de la premiere partie.

5°. L'athéiſme ſuppoſe, ſuivant notre Philoſophe, de la réflexion, de l'étude, des connoiſſances, une longue chaîne d'expériences, l'habitude de contempler la nature, la ſcience des vraies cauſes de ſes phénomènes divers, de ſes combinaiſons, de ſes loix, des êtres qui la compoſent, & de leurs différentes propriétés. Il en conclut que ce ſyſtême n'eſt point fait pour le vulgaire, qu'il faut donc renoncer à l'eſpérance de le voir adopter du commun des hommes.

Eh bien, triſte raiſonneur, quel but vous-êtes vous donc propoſé? Quel motif anime donc votre zèle? Les deux volumes du *Syſtême de la Nature* ne ſont qu'une harangue à ce même peuple que vous déclarez incapable de comprendre & de bien appliquer votre ſublime théorie. Vouliez-vous donner à réfléchir à quelques penſeurs? A quoi bon toutes ces déclamations pompeuſes, faites pour embrâſer l'imagination, ces emportemens, ces torrens d'injures, ce ton d'autorité? Ce n'eſt pas ainſi qu'on écrit pour les Philoſophes, *ad populum phaleras*? Des jeunes gens, des beaux eſprits à la mode, des gens du peuple, en un mot des ignorans, croiront peut-être qu'effectivement une longue chaîne d'expériences, une connoiſſance extraordinaire de la nature, la ſcience des vraies cauſes de ſes phénomènes, de ſes combinaiſons & de ſes loix, vous ont conduit à votre ſyſtême. Ils le jugeront du ton dont vous le leur dites ſi ſouvent, & ils adopteront peut-être ſur parole une doctrine qui les délivre des entraves im-

portunes que la religion met à leurs paſſions. Si vous vouliez parler à des penſeurs, il falloit leur communiquer ces expériences ſi ſouvent vantées, ces expériences qui doivent prouver qu'il n'y a point de vie à venir, que le mouvement eſt eſſentiel à la matiere, que l'homme n'eſt pas libre, qu'il n'y a point d'intelligence ſuprême. Cela auroit été d'autant plus néceſſaire, qu'on ne voit pas même la poſſibilité de décider ces queſtions par l'expérience. Eh! ſi vous avez vieilli dans la contemplation de la nature, ſi elle vous a montré des cauſes juſqu'ici ignorées de ſes phénomènes, ſi dans ſon Sanctuaire elle vous a inſtruit de tous ces décrets qu'elle couvre pour nous d'une nuit ſi profonde, pourquoi cacher des découvertes ſi importantes, qui, quand mêmes elles ne prouveroient pas la non-exiſtence de Dieu, ne laiſſeroient pas d'être fort utiles au genre humain? Les penſeurs n'en trouveront aucune dans votre Ouvrage; au contraire, tout ce que vous y avez mis de phyſique ſe trouve déja, ou dans *Lucrece*, ou dans ces Abrégés modernes qui ſont entre les mains de tout le monde. Les raiſonnemens que vous appuyez de cette phyſique, ne ſont plus des expériences, & encore ſont-ils très-rebattus.

Si les principes du *Syſtême de la Nature* ne ſont pas faits pour le commun des hommes, il y a ſans doute de la folie à eſpérer de les établir. Si la religion eſt néceſſaire au peuple, il y a de la méchanceté à lui déférer tous ceux qui la lui enſeignent comme des imbécilles ou comme des impoſteurs. Si l'athéiſme ne convient pas à la plus grande partie du genre humain, on peut préſumer qu'il choque le ſens commun.

Mais voici comment l'Auteur enviſage les efforts de l'Athée convertiſſeur. » Ne craignons point, dit-» il, de répandre des idées parmi les hommes. Sont-» elles utiles? elles fructifient peu à peu. Sont-elles

» fauſſes ? elles ne ſerviront qu'à faire paroître la vé-
» rité dans tout ſon jour ; on rira de leur Auteur,
» ou on le mépriſera ; nul Ouvrage ne peut être dan-
» gereux, ſur-tout s'il contient des vérités. Il ne le
» ſeroit pas même, s'il contenoit des principes évi-
» demment contraires à l'expérience & au bon ſens «.

Ce raiſonnement n'eſt point juſte. Il peut y avoir, & il y a effectivement, des ouvrages très-nuiſibles à la ſociété. Quoi ! direz-vous que ces Auteurs qui peignent le crime comme délicieux & la vertu comme une duperie, qui emploient tous les charmes de l'éloquence & de la poëſie à tourner en ridicule, à détruire les principes ſacrés de la conduite & de la probité des hommes, que ces Auteurs ne font aucun mal, qu'ils n'empoiſonnent jamais la jeuneſſe, qu'ils ne corrompent aucun cœur mal prémuni contre le vice, qu'ils ne portent jamais le trouble & le malheur dans les mariages, dans les familles, dans tous les états de la ſociété ?

Nul ouvrage ne peut être dangereux ! Dites donc plutôt que l'erreur & le menſonge ne peuvent jamais nuire ; dites que leurs apôtres ſont des perſonnages innocens, de quelque manière qu'ils les débitent, qu'ils les prêchent de bouche ou par leurs écrits, qu'ils les déclament ſur le théâtre, ou qu'ils les ſèment ſourdement dans les cœurs : dites qu'un corrupteur n'eſt jamais un homme dangereux ; car un homme qui établit de faux principes, n'eſt qu'un corrupteur.

Vous voulez qu'on ſe contente de rire d'un homme qui répand de mauvais principes ? Mais tandis que vous rirez de ſa folie, il perdra vos enfans, il perſuadera à votre épouſe que la foi conjugale eſt une ſimplicité ridicule ; votre intendant apprendra de ſes leçons à vous voler ſans remords ; il raſſurera le puiſſant oppreſſeur de l'innocence, il fera croire aux Princes qu'ils ſont leurs dieux à eux-mêmes & qu'ils

n'ont d'autre devoir que celui d'aſſouvir leurs paſſions.

Il eſt ſingulier de prétendre à la fois qu'un bon ouvrage eſt utile, & qu'un mauvais ouvrage ne peut jamais cauſer du mal ; comme ſi l'homme n'étoit acceſſible qu'à la vérité.

Soit préjugé, ſoit raiſon, il eſt de fait que la plus grande partie du genre humain croit fermement que qui détruit la Divinité, détruit en même-tems les motifs de la vertu, & lâche la bride aux paſſions. L'homme qui aime la religion, celui qui la regarde comme un joug incommode que néanmoins il n'a pas le courage de ſecouer, l'impie qui s'en eſt affranchi, tous ſont également dans cette perſuaſion ; & vu les profondes racines qu'elle a jettées dans tous les eſprits, il paroît à jamais impoſſible de l'extirper. A peine trouveroit-on ſur toute la ſurface du globe un petit nombre de penſeurs qui ne ſe croiroient pas diſpenſés d'être de bons citoyens & de parfaitement honnêtes gens, quand même il ſeroit prouvé qu'il n'y a point de Providence, point de Dieu vengeur & rémunérateur. Ainſi l'Athée dogmatique travaille à rompre, ſinon le meilleur lien de la ſociété, au moins celui dont les hommes ſe croient liés, & hors duquel ils n'en connoiſſent ordinairement point d'autre. Si donc les motifs qu'il veut ſubſtituer à ceux de la religion ne ſont pas faits pour le plus grand nombre des hommes, ſi, pour ne pas abuſer de ſes principes, il faut être profond ſpéculateur, & s'il n'en met pas moins ſon ſyſtême entre les mains de la multitude, a-t-on tort de le regarder comme un perturbateur de la ſociété ?

Il eſt vrai qu'un faux ſyſtême peut ſervir à faire paroître la religion dans un plus grand jour ; mais pour qui ? Pour le petit nombre de perſonnes qui examinent de bonne-foi, & qui n'ont point d'intérêt à ſe laiſſer perſuader de l'erreur. Ajoutez que

la vérité eſt ancienne, qu'elle pique moins la curioſité que l'erreur qui ſe préſente ſouvent avec toutes les graces de la nouveauté. Ce ſeroit très-mal raiſonner, par exemple, que de dire que des écrits licencieux ſont utiles, parce qu'ils peuvent donner occaſion à de bons traités de morale. Les perſonnes qui ſaiſiſſent avec le plus de feu le poiſon qu'on leur préſente, ſont préciſément celles qui ne liſent point les bons traités. On auroit donc auſſi raiſon de voir avec indifférence un charlatan adroit ſe mettre en grand crédit auprès du peuple, & lui vendre de mauvaiſes drogues. Laiſſez-le faire, diroit-on, il viendra un ſavant Médecin qui, après avoir bien examiné les poiſons du charlatan prouvera ſolidement qu'il ne faut point s'en ſervir.

Notre Philoſophe voudroit qu'on regardât les opinions religieuſes des mêmes yeux que les ſyſtêmes de Phyſique, ou les problêmes de Géométrie, qui ne troublent jamais le repos des ſociétés, quoiqu'ils excitent quelquefois des diſputes très-vives entre les ſavans. Ce conſeil eſt très-ſage, quand on le reſtreint aux opinions purement ſpéculatives, qui n'intéreſſent ni les mœurs ni l'ordre public. A l'égard de celles-là, il ſeroit bien à ſouhaiter qu'on parvînt enfin à le faire ſuivre aux hommes. L'idée d'importance qu'on a attachée à des points de Théologie que l'homme peut ignorer, approuver, rejetter, ſans en être ni plus ni moins heureux, ni meilleur ni moins bon citoyen, a toujours été une ſource féconde de troubles & de malheurs. Il eſt certain que l'intérêt qu'on prend aux queſtions oiſeuſes des Controverſiſtes, diminuera à meſure que la ſaine Philoſophie fera des progrès; mais je parle de cette Philoſophie qui, en éclairant les eſprits, fait régner la vertu. » Qu'il n'y ait plus à gagner ſur la terre à ſe débattre » pour le ciel, que le zèle de la vérité ne ſoit plus » un motif de perdre ſon rival & ſon ennemi, de

» s'élever

» s'élever ſur leurs débris, de s'enrichir de leurs dé-
» pouilles, d'obtenir une préférence à laquelle ils
» pourroient prétendre, tous les eſprits ſe calmeront,
» toutes les ſectes ſeront tranquilles (1) «.

Quoique l'eſpérance d'établir l'athéiſme paroiſſe chimérique à l'Auteur lui-même, il croit que ſon ouvrage pourroit du moins contribuer à introduire l'indifférence & la liberté de penſer. Le pis-aller, dit-il, eſt de laiſſer les hommes dans le doute & dans la diſpute. Mais douter de l'exiſtence de Dieu, c'eſt douter ſi la probité & la vertu ſont des réalités ou des chimeres, ſi le vice, lorſqu'il ſe trouve conforme à nos intérêts, eſt haïſſable ou non, ſi celui qui ſacrifie au bien général ſon repos, ſa liberté & même ſa vie, agit en homme ſage ou en inſenſé. L'expérience atteſte que dans la plupart des hommes, le premier de ces doutes traîne immanquablement l'autre à ſa ſuite; & je me ſuis attaché à prouver que même le Philoſophe, pour peu qu'il ſoit conſéquent, ne trouve plus de baſe à la morale, dès qu'il admet les principes du Matérialiſte. Dans une affaire de cette importance, eſt-il permis de douter?

Que penſer d'un Philoſophe qui raſſemble autour de lui un peuple nombreux, pour lui adreſſer le diſcours ſuivant? » Ne faiſons point à l'eſprit humain
» l'injure de croire que la vérité n'eſt pas faite pour
» lui; ſon eſprit la cherche ſans ceſſe; ſon cœur la
» deſire; ſon bonheur la demande à grands cris (2).
» Je vous l'annonce, mortels aveuglés! mais ſachez
» qu'elle n'eſt pas faite pour vous. Elle ne peut être
» adoptée que par un petit nombre de penſeurs. Con-
» tentez-vous de ſavoir que vous êtes dans l'erreur,
» & que la vérité ne vous convient pas. Il viendra
» peut-être un jour où vos deſcendans pourront l'em-

(1) Béliſaire, ch. 15.
(2) P. 387.

» braſſer ; mais dans le ſiècle où nous vivons, je » croirois avoir aſſez fait, ſi je pouvois parvenir à » vous faire flotter dans l'incertitude, & à vous ôter » le ſeul point d'appui qui vous reſte «. Ce Philoſophe eſt notre Auteur.

6°. *Il eſt très-certain & prouvé par l'expérience*, dit le Chancelier Bacon, *qu'une teinture légere de Philoſophie peut diſpoſer à l'athéiſme, mais qu'une étude plus profonde & plus réfléchie ramène à la religion* (1).

» Si nous voulons analyſer cette propoſition, dit » l'Auteur, nous trouverons qu'elle ſignifie que des » penſeurs très-médiocres ſont à portée de s'appercevoir promptement des abſurdités groſſieres de la » religion, mais que peu accoutumés à méditer, ou » dépourvus de principes sûrs qui ſervent à les guider, leur imagination les remet bientôt dans le » labyrinthe théologique, d'où une raiſon trop foible ſembloit vouloir les tirer «.

Ce commentaire dit préciſément le contraire de ce que Bacon a voulu énoncer dans ſa propoſition. Voici comment il s'explique lui-même : *Lorſqu'on en eſt aux élémens de la Philoſophie, & que l'eſprit s'arrête aux cauſes ſecondes qui frappent immédiatement les ſens, il en eſt ſi abſorbé qu'il peut oublier l'exiſtence d'une cauſe premiere. Mais celui qui pénétre plus avant, & qui réfléchit ſur la dépendance, la ſuite & l'enchaînement des cauſes, & ſur les œuvres de la Providence, ſe perſuade aiſément que, ſuivant la Mythologie des Poëtes, le dernier chaînon de la grande chaîne tient au trône de Jupiter* (2).

(1) *Certiſſimum eſt, atque experientiâ comprobatum, leves guſtus in Philoſophiâ movere fortaſſe ad atheiſmum, ſed pleniores hauſtus ad religionem reducere. De augm. ſcient.* L. I.

(2) *Namque in limine Philoſophiæ, cum ſecundæ cauſæ tamquam ſenſibus proximæ ingerant ſe menti humanæ, mentique ipſa in illis hæreat atque commoretur, oblivio primæ cauſæ obrę-*

7°. Suivant l'Auteur, » les obſervations les plus » ſimples doivent nous prouver invinciblement que » tout eſt néceſſaire, que les effets que nous appercevons ſont matériels & ne peuvent par conſéquent » venir que de cauſes de même nature «. 1°. La moindre réflexion lui auroit fait ſentir qu'il eſt abſurde de vouloir décider *par l'expérience*, ſi une choſe eſt néceſſaire ou non. Les obſervations ſeroient exactement les mêmes dans deux mondes, dans l'un deſquels, toutes choſes d'ailleurs égales, les effets ſeroient néceſſairement liés à leurs cauſes, pendant que dans l'autre, ils ſe tiendroient par la volonté d'une cauſe intelligente. On ne peut ni voir ni toucher la néceſſité. 2°. L'Auteur auroit bien fait de nous expliquer comment il faut s'y prendre pour *obſerver* que la penſée eſt un *effet matériel*. Quoique je n'aie point d'idée d'une ſi étrange expérience, je préſume qu'elle prouveroit un peu plus que ce cercle vicieux : *Toutes les cauſes ſont matérielles, parce que tous les effets ſont matériels; & pour prouver que tous les effets ſont matériels, je dis que toutes les cauſes ſont matérielles;* cercle dans lequel l'Auteur tourne d'un bout de ſon ouvrage à l'autre. On ſuppoſe d'ailleurs fort gratuitement que toute cauſe eſt de même nature que ſon effet. Le ſentiment d'odeur, par exemple, ne paroît pas avoir rien de commun avec les exhalaiſons qui la cauſent.

8°. » Nous n'aſſurons, dit l'Auteur, que ce que » nous voyons «. Il eſt cependant inconteſtable que vous aſſurez très-poſitivement mille choſes que vous n'avez point vues, & qu'il eſt même impoſſible de

---

pere poſſet. Sin quis ulterius pergat, cauſarumque dependentiam, ſeriem & concatenationem, atque opera Providentiæ intueatur, tunc, ſecundùm Poëtarum Mythologiam, facilè credet ſummum naturalis catenæ annulum pedi ſolii Jovis affigi. Ibid.

voir. Comment vos ſens vous ont-ils donc appris que la matiere renferme en elle-même la cauſe ſuffiſante de ſon exiſtence, que la penſée eſt une ſecouſſe du cerveau, que quand nous délibérons, les idées ſe heurtent dans notre tête, que l'arrangement de l'univers n'eſt pas dû à une cauſe intelligente ? &c.

» Nous n'appercevons en nous-mêmes & par-tout » que de la matiere, & nous en concluons que la » matiere peut ſentir & penſer «. Vous concluez fort mal. Un peu de réflexion vous prouveroit que les qualités que vous appercevez dans la matiere, ſont en contradiction avec la faculté de ſentir & de penſer.

» Nous voyons dans l'univers tout s'exécuter par » des loix méchaniques, & nous ne cherchons pas » d'autre explication aux phénomènes que la nature » nous préſente «. Les mouvemens d'une montre, d'un moulin, de toute machine, s'exécutent par des loix méchaniques ; s'enſuit-il qu'ils ne ſauroient être l'ouvrage d'un ouvrier intelligent ?

» Nous ne concevons qu'un monde ſeul & *unique*, » où tout eſt enchaîné, où chaque effet eſt dû à une » cauſe naturelle, connue ou inconnue, qui le pro- » duit ſuivant des loix néceſſaires «. Fort bien ; mais il reſte toujours à ſavoir ſi l'enchaînement des cauſes & des effets eſt néceſſaire par lui-même ou par la volonté immuable d'un Être ſuprême.

» Nous n'affirmons rien qui ne ſoit démontré «. Vous affirmez, au contraire, des points très-conteſtés, & vous niez ce que la plus grande partie du genre humain tient pour démontré.

» Les principes dont nous partons ſont clairs, ſont » évidens, ce ſont des faits «. Nous en partons également ; nos expériences ſont les mêmes ; mais nous raiſonnons différemment.

» Nous nous renfermons ſcrupuleuſement dans ce » qui nous eſt connu par l'intermède de nos ſens «,

Point du tout. Votre façon de philosopher revient à ceci : *Nous voyons de la matiere ; donc il y a de la matiere* : d'accord. *Nous voyons du mouvement ; donc il y a du mouvement* : sans doute. *De-là il s'ensuit qu'il n'y a que matiere & mouvement* : fausse conclusion, qui n'est appuyée d'aucune expérience.

Il n'y a que deux cas où l'expérience nous autorise à porter un jugement négatif sur la réalité d'un être. 1°. Lorsqu'un être ne se manifeste pas par l'intermède de nos sens, & que cependant nous pouvons démontrer que, s'il existoit, il devroit nécessairement se manifester de cette maniere. 2°. Lorsqu'au lieu de l'être en question, l'expérience nous en fait appercevoir d'autres qui ne sauroient exister avec lui en même-tems.

Il est évident que ni l'un ni l'autre de ces cas n'a lieu par rapport à l'existence des êtres immatériels. Dire que s'il en existoit, ils devroient corporellement affecter les organes de nos sens, c'est prétendre en d'autres termes, que pour prouver leur immatérialité, ils devroient être matériels ; c'est supposer ce qui est en question, c'est dire une absurdité palpable. Il resteroit donc au Matérialiste de nous alléguer des expériences qui sont en contradiction avec l'existence des êtres immatériels ; jusqu'ici nous n'en connoissons aucune.

Celui qui dit, *je ne vois pas Dieu, donc il n'existe pas*, raisonne mal, en tirant une fausse conclusion d'un fait certain ; mais celui qui dit, *je vois que Dieu n'existe pas*, dit un mensonge, parce qu'il prétend avoir vu ce qu'on ne peut pas voir.

Si le Matérialiste ne reconnoît point d'autre preuve que le témoignage des sens, il est obligé de prouver, non par le raisonnement, mais *par l'expérience*, que tout être qui ne se fait pas connoître par l'expérience, est un être de raison. Prétention absurde, sans doute, mais aussi sensée du moins que celles de l'Auteur.

» Que font nos adverſaires, continue-t-il ? Ils » imaginent, pour expliquer les choſes qui leur ſont » inconnues, des êtres plus inconnus encore que les » choſes qu'ils veulent expliquer, des êtres dont ils » avouent eux-mêmes n'avoir nulle notion «. Vos adverſaires partent des faits dont l'expérience nous inſtruit tous ; & le raiſonnement les conduit à une cauſe premiere, intelligente & diſtincte de la matiere qui les environne. Procédant du connu au moins connu, ils forment des preuves que vous vous êtes trouvé dans l'impoſſibilité de renverſer. Ces preuves ſont enchaînées aux premiers principes du ſens-commun, & ne ſe fondent point ſur » l'ignorance univerſelle des hommes, ſur leur inexpérience, ſur » leurs terreurs, ſur leurs imaginations troublées «, comme vous le répétez à cette occaſion. Lorſqu'il s'agiſſoit de réfuter les douze propoſitions de *Clarcke*, pourquoi ne nous avez-vous pas montré alors que les unes de ces propoſitions tirent leurs preuves de notre ignorance, les autres de l'inexpérience des hommes ; qu'une telle propoſition eſt le fruit de notre terreur, & qu'une telle autre n'a pour garant que l'imagination troublée du Docteur ?

» L'hypothèſe du Théiſte devroit au moins répandre de la lumiere ſur tout ; c'eſt à cette condition » qu'on pourroit pardonner l'incompréhenſibilité de » Dieu ; mais cet être peut-il ſervir à expliquer quelque choſe « ? Sans lui, tout eſt deſtitué de raiſon. L'univers eſt un effet ſans cauſe ; l'harmonie ou les rapports qu'ont entr'elles toutes les parties de ce vaſte édifice, ſont l'ouvrage ou du haſard ou d'une aveugle fatalité ; mots également vuides de ſens : je ne trouve l'origine du mouvement que dans l'infini, ce qui dit en d'autres termes que je ſerois éternellement à le chercher ; je ſuis obligé de dériver l'intelligence de la non-intelligence, la vie de ce qui eſt inanimé ; je ne puis rendre aucune raiſon de

l'organiſation, des penchans & des facultés des hommes ; je ne puis ſavoir ni d'où je ſuis ni à quoi je ſuis deſtiné. Que dis-je ! dans une nature brute, il n'y a point de deſtination du tout ; l'idée même en eſt contradictoire : les notions claires d'*intelligence*, de *bonté*, de *puiſſance*, de *deſſein*, ſont remplacées par deux mots inintelligibles, qui ne portent aucune idée dans l'eſprit, par les mots *nature* & *néceſſité*.

» Quelles idées de morale nous préſente votre » Divinité « ? Celles que doit préſenter la notion du ſouverain Maître du monde, qui veut que nous ſoyons juſtes & bienfaiſans.

CHAPITRE XIV.

Abrégé du code de la nature.

LA nature nous exhorte ici, dans un diſcours poétique, à chercher notre bonheur dans la vertu, & à bannir de nos eſprits toute idée de religion. Nous nous bornerons à lui répondre ſimplement, que ſon interprète ne nous a point donné de motifs ſuffiſans pour nous faire croire que nous trouverons ce bonheur dans l'exercice de la vertu, & que les raiſons qu'il nous a données pour nous porter à abandonner toute idée de religion, ne ſont pas moins inſuffiſantes. Vouloir prouver ces deux points, ce ſeroit recommencer cet Ouvrage.

CONCLUSION.

D'où vient que l'Auteur prêche la vertu avec autant de zèle qu'il en emploie pour en détruire les principaux motifs, & pour anéantir juſqu'à l'idée de la morale ? Seroit-ce pour ne pas effaroucher du

premier abord les ames honnêtes, tandis que ſous ce maſque impoſteur, on veut enhardir les méchans au crime, ſapper les fondemens de tous nos devoirs, montrer les paſſions comme les ſeules loix des mortels, roidir les ſcélérats contre les remords, & mettre la ſociété en combuſtion ? Je frémis à la ſeule idée d'un projet auſſi noir, & je me ſens incapable de l'attribuer à l'Auteur du *Syſtême de la Nature*. Je n'héſite pas de croire (& je le dis ſans peine) qu'il aime la vertu, malgré tous les mauvais ſervices qu'il lui a rendus par ſon ſyſtême. Pendant que je me ſuis occupé à méditer ſon ouvrage, j'ai toujours cru voir, à travers tout ce chaos de contradictions & de mauvais raiſonnemens, un cœur véritablement ſenſible aux maux de l'humanité, une ame épriſe des charmes naturels de la vertu, un homme qui lutte continuellement contre les affreuſes conſéquences de ſes faux principes, & qui s'efforce de ſe perſuader qu'elles n'en découlent point. J'aime donc mieux attribuer cette diſcordance marquée des principes & du cœur, à l'amour du ſyſtême, qui a toujours été funeſte aux Philoſophes, qui manquant de juſteſſe d'eſprit, n'ont eu pour guide qu'une imagination auſſi ardente que peu lumineuſe. Nous avons remarqué par-tout que ſa Métaphyſique eſt auſſi incohérente que ſa morale ; nous nous ſommes convaincus qu'il ne lui coûte rien d'allier dans ſa tête les principes les plus incompatibles. L'eſprit de l'homme eſt naturellement porté pour les extrêmes. L'Auteur a vivement ſenti la futilité des pratiques ſuperſtitieuſes, les effets déplorables du fanatiſme, les fourberies, les injuſtices & les cruautés qu'on fait couvrir du manteau de la religion, l'abſurdité de tant de dogmes, pour leſquels on exige une ſoumiſſion indigne de tout être penſant, les horreurs du deſpotiſme, la grande corruption des mœurs, les vices de ceux même qui ſont particuliérement

appellés à annoncer aux hommes l'Etre ſuprême, rémunérateur de la vertu & vengeur du crime. Pour avoir à peu près l'hiſtoire de ſon Ouvrage, joignons à ces ſentimens d'une ame allarmée, le malheur d'être mal inſtruit dans les vérités pures de la religion, des notions de Métaphyſique mal digérées, des connoiſſances fort médiocres de Phyſique, du goût & des talens pour cette déclamation qui s'emporte & exagère toujours, qui brouille tout & qui étourdit le jugement par un vain bruit de mots, aucune idée de ce qu'on appelle *méthode*, enfin une ſuffiſance peu commune, qui s'eſt bien promis d'établir ſes paradoxes à tout prix, & de ne s'en laiſſer détourner par aucune difficulté.

FIN.

TAYLOR INST. OXFORD.

TABLE

Des Chapitres & des principaux ſujets traités dans les remarques.

PREMIERE PARTIE.

CHAP. I. *De la Nature.* Page 1

1. *Début de l'Auteur.* 2
2. *Reproches inutiles.* Ibid.

CHAP. II. *Du mouvement & de ſon origine.* 3

1. *Le mouvement. Les forces motrices.* 4
2. *Les facultés intellectuelles ſont-elles des mouvemens ?* 6
3-5. *Le mouvement eſt-il eſſentiel à la matiere ?* Ibid.
6. *La génération équivoque.* 10
7. *La création.* 12
8. *Un être immatériel peut-il agir ſur la matiere ?* Ibid.

CHAP. III. *De la matiere, de ſes combinaiſons différentes & des mouvemens divers, ou de la marche de la nature.* 14

Définition peu lumineuſe de la matiere. Ibid.

CHAP. IV. *Des loix du mouvement communes à tous les êtres de la nature ; de l'attraction & de la répulſion ; de la force d'inertie ; de la néceſſité.* 15

1. *La néceſſité. Progrès des cauſes à l'infini.* 16
2. *L'attraction. Newtonianiſme moral. L'inertie.* 18

CHAP. V. *De l'ordre & du déſordre ; de l'intelligence & du haſard.* 20

1. *L'ordre. La néceſſité méchanique.* 21
2. *L'intelligence. Cauſe intelligente de l'univers. Reproches d'ignorance.* 22
3. *Plaintes ſur quelques imperfections de ce monde.* 25
4-7. *La matiere eſt-elle capable de penſer ?* 28

CHAP. VI. *De l'homme ; de ſa diſtinction en homme phyſique & en homme moral ; de ſon origine.* 36

1. *L'inertie.* 37
2. *Abus ridicule de quelques termes de méchanique.* 38
3. *Les objets extérieurs déterminent-ils la volonté ?* Ibid.
4. *Origine de l'homme.* 39
5. *L'origine des planètes. Notre terre n'eſt pas une comète déplacée. L'Auteur eſt mauvais aſtronome. Ses conjectures ſur l'origine de l'homme.* 40

CHAP. VII. *De l'ame, & du ſyſtême de la ſpiritualité.* 46

1. *Ne peut-on ſe former aucune idée d'un être immatériel ?* 47
2. *Un eſprit peut-il agir ſur la matiere ?* 48
3. *Les changemens correſpondans du corps & de l'ame.* 49
4. *Le dogme de la ſpiritualité.* 51

CHAP. VIII. *Des facultés intellectuelles ; toutes ſont dérivées de la faculté de ſentir.* 54

1. *Théorie des ſenſations. Le cerveau ne ſent pas.* 55
2. *La conſcience de ſoi-même.* 58
3. *L'Auteur fait-il dériver toutes nos facultés intellectuelles de la faculté de ſentir ?* Ibid.

4. *Contradictions.* 59
5. *Les facultés intellectuelles ne ſont pas en raiſon du volume du cerveau.* 60
6. *Définitions ridicules.* 61

CHAP. IX. Premiere Partie. *De la diverſité des facultés intellectuelles ; elles dépendent de cauſes phyſiques, ainſi que leurs qualités morales.* 63

1. *L'inégalité des hommes eſt-elle le ſeul fondement de la ſociété ?* 64
2. *L'influence du corps ſur l'ame.* Ibid.
3. *L'homme eſt-il l'inſtrument paſſif de ſon tempérament ?* 65
4. *Remèdes ſpirituels & remèdes corporels.* 68
5. *Comment le degré des facultés intellectuelles dépend du degré de chaleur dans le corps. Nos nerfs ſont-ils remplis d'un fluide électrique ?* 71
6. *Le vin donne-t-il de l'eſprit ?* 73

Suite du CHAP. IX. *Principes naturels de la ſociabilité, de la morale & de la politique.* 76

1. *Il y a peu d'ouvrages philoſophiques ſur la morale. De celle du Fataliſte.* 77
2. *La vertu.* 80
3. *Etrange remarque de Hobbes ſur la nature de l'habitude.* 82
4. *La légitimité du gouvernement.* 83
5. *Les révoltes. Le deſpotiſme. Les droits d'un corps de nation.* 85
6. *Les ſujets ne ſont pas les eſclaves des Souverains. Ceux-ci ne ſont-ils comptables de leurs actions qu'à Dieu ſeul ?* 89

CHAP. X. *Notre ame ne tire point ſes idées*

d'elle-même : il n'y a point d'idées innées. 90

1. *Le dogme de la ſpiritualité eſt indépendant de celui des idées innées.* 91
2. *Faculté de l'ame de ſe mouvoir de ſa propre énergie.* 92
3. *Comment l'Auteur réfute les Philoſophes.* Ibid.
4. *Les idées innées.* 93
5. *De l'axiome :* Rien n'eſt dans l'eſprit qui n'ait été dans les ſens. 94
6-7. *L'inſtinct.* 95
8. *L'intelligence des animaux.* 98

CHAP. XI. *Du ſyſtême de la liberté de l'homme.* 99

1-2. *La liberté.* 100
3. *L'Auteur l'admet.* 102
4. *Abſurdités énormes.* 103
5. *Il n'y a point de relation méchanique entre les ſenſations & les actes de la volonté.* 107
6. *La honte & les remords.* Ibid.
7. *Réſumé du chapitre.* 108
8. *La conſcience de la liberté eſt-elle contraire à l'expérience ?* 109
9. *La religion & les inſtitutions humaines ſont-elles fondées ſur le fataliſme.* 110
10. *Le fataliſme anéantit la religion.* Ibid.

CHAP. XII. *Examen de l'opinion qui prétend que le ſyſtême du fataliſme eſt dangereux.* 111

1. *Langage du Fataliſte.* 113
2. *L'imputation, le mérite & le démérite.* 115
3-6. *La juſtice punitive.* 116
7-8. *Apologie du fataliſme.* 120
9. *Réponſe d'un Fataliſte aux conſeils de l'Auteur.* 123

CHAP. XIII. *De l'immortalité de l'ame, du dogme de la vie future, des craintes de la mort.* 124

1. *L'immortalité de l'ame.* 126
2. *Deſir de l'immortalité.* 130
3. *Pourquoi le combattre ?* 131
4. *Les frayeurs de la mort.* 132
5. *Dieu n'eſt pas un tyran.* 134
6. *La croyance d'une vie à venir influe-t-elle peu ou point ſur la conduite des hommes ?* 135
7. *Différentes eſpèces d'Athées & d'Athéiſtes.* 137
8. *Contradiction.* 139
9. *Les argumens de l'Auteur prouvent trop.* 140
10. *Réponſe à quelques objections.* 141

CHAP. XIV. *L'éducation, la morale & les loix ſuffiſent pour contenir les hommes ; du deſir de l'immortalité ; du ſuicide.* 142

1-2. *Peut-on ſe paſſer de la religion ?* 143
3. *Le deſir de l'immortalité du nom.* 151
4. *Le ſuicide.* 154

CHAP. XV. *Des intérêts des hommes, ou des idées qu'ils ſe font du bonheur. L'homme ne peut être heureux ſans la vertu.* 159

1-2. *Les intérêts des hommes. Le bonheur. Examen de la morale de l'Auteur, &c.* 160-168

CHAP. XVI. *Les épreuves des hommes ſur ce qui conſtitue le bonheur, ſont la vraie ſource de leurs maux. Des vains remèdes qu'on a voulu leur appliquer.* 170

1. *Contradictions & conſeils inutiles.* 171
2. *Nos erreurs ſont-elles la ſource de tous nos maux ?* 172
3. *Accuſations injuſtes.* 173

4. *L'Auteur peut-il dire que c'eſt nous qui nous rendons malheureux ?* 176
5. *Prépondérance du bien dans ce monde. Le ſouverain bien.* Ibid.

CHAP. XVII. *Des idées vraies ou fondées ſur la nature ſont les ſeuls remèdes aux maux des hommes.* 178
1. *La religion veut-elle que nous ſoyons impaſſibles ?* 179
2. *Ses préceptes ſont-ils impraticables ?* 180
3-4. *De la morale.* 181

FIN de la Table de la premiere Partie.

TABLE

Des Chapitres & des principaux ſujets traités dans les remarques.

SECONDE PARTIE.

CHAP. I. *ORIGINE de nos idées ſur la Divinité.* Page 183

1. *Antiquité du théiſme.* 185
2. *Examen de l'hypothèſe de l'Auteur.* 186
3. *Puiſque les faits nous manquent, il faut s'en tenir au raiſonnement.* 193
4. *La cauſe premiere & les cauſes phyſiques.* Ibid.

CHAP. II. *De la mythologie & de la théologie.* 197

1. *A-t-il exiſté des hommes depuis toute éternité? Les grandes révolutions de notre globe. L'obliquité de l'écliptique. Les comètes. Les déluges, &c.* 198
2. *Les Anciens. Leurs légiſlateurs. Les élémens ont-ils été les premieres divinités des hommes?* 209
3. *Origine du théiſme.* 213
4. *Le théiſme augmente-t-il les difficultés?* 214
5. *Dieu eſt-il fait à notre image?* 215
6. *Des deux principes* 216

CHAP. III. *Idées confuſes & contradictoires de la Théologie.* 218

1. *Déclamations contre les Théologiens.* 220
2. *Les attributs de Dieu ſont-ils chimériques parce qu'on les exprime par des termes négatifs?* 321

3.

3. *Le mouvement eſt-il néceſſaire ?* 221
4. *Immutabilité de Dieu.* 223
5-6. *Le mal.* Ibid. & 227

CHAP. IV. *Examen des preuves de l'exiſtence de Dieu, données par Clarke.* 234

1. *Les difficultés. Les preuves directes.* 235
2. *L'unanimité des hommes à reconnoître un Dieu.* 238
3. *Des diverſes preuves de l'exiſtence de Dieu.* 242
4. *Examen des preuves de Clarke.* 245

CHAP. V. *Examen des preuves de l'exiſtence de Dieu, données par Deſcartes, Mallebranche, Newton, &c.* 260

1. *Deſcartes.* 261
2. *Mallebranche.* 265
3. *Newton.* Ibid.
4. *Les cauſes finales.* 272

CHAP. VI. *Du panthéiſme, ou idées naturelles de la Divinité.* 283

Répétitions. Ibid.

CHAP. VII. *Du théiſme, du déiſme, du ſyſtême de l'optimiſme, & des cauſes finales.* 284

1. *Les notions communes ; la diverſité des ſentimens ſur la Divinité.* 285
2. *Les ſens & la raiſon.* 288
3-5. *Avantages du Théiſte.* 290-292
6. *L'optimiſme.* 293
7. *Du déiſme & du théiſme. Ce dernier ſyſtême eſt-il variable ? Révolutions de l'athéiſme.* 294

CHAP. VIII. *Examen des avantages qui réſultent pour les hommes, de leurs notions*

ſur la Divinité, ou de leur influence ſur la morale, ſur la politique, ſur les ſciences, ſur le bonheur des nations & des individus. 301

1. *La conduite d'un Théiſte peut-elle ſervir d'argument contre ſon ſyſtême ?* 302
2. *La morale des machines.* 303
3. *Ce que l'Auteur auroit dû examiner.* 304
4. *Les horreurs auxquelles la religion a ſervi de prétexte. Hobbes.* 307
5. *Mauvais effets du Syſtême de la Nature.* 309
6. *Les Prêtres. Les Souverains impies. Les Souverains ſuperſtitieux, &c.* 310

CHAP. IX. *Les notions théologiques ne peuvent point être la baſe de la morale. Parallèle de la morale théologique & de la morale naturelle. La Théologie nuit aux progrès de l'eſprit humain.* 315

1. *Comment la religion fait la baſe de la morale.* 316
2. *Réponſe à des objections.* 323
3. *Parallèle de la morale de la religion & de celle de la nature.* 325
4. *Les ſciences. Galilée. Ramus. Les antipodes. Virgile de Saltzbourg.* 333
5. *Les Théologiens. La Logique. La Phyſique.* 339

CHAP. X. *Que les hommes ne peuvent rien conclure des idées qu'on leur donne de la Divinité ; de l'inconſéquence & de l'inutilité de leur conduite à ſon égard.* 340

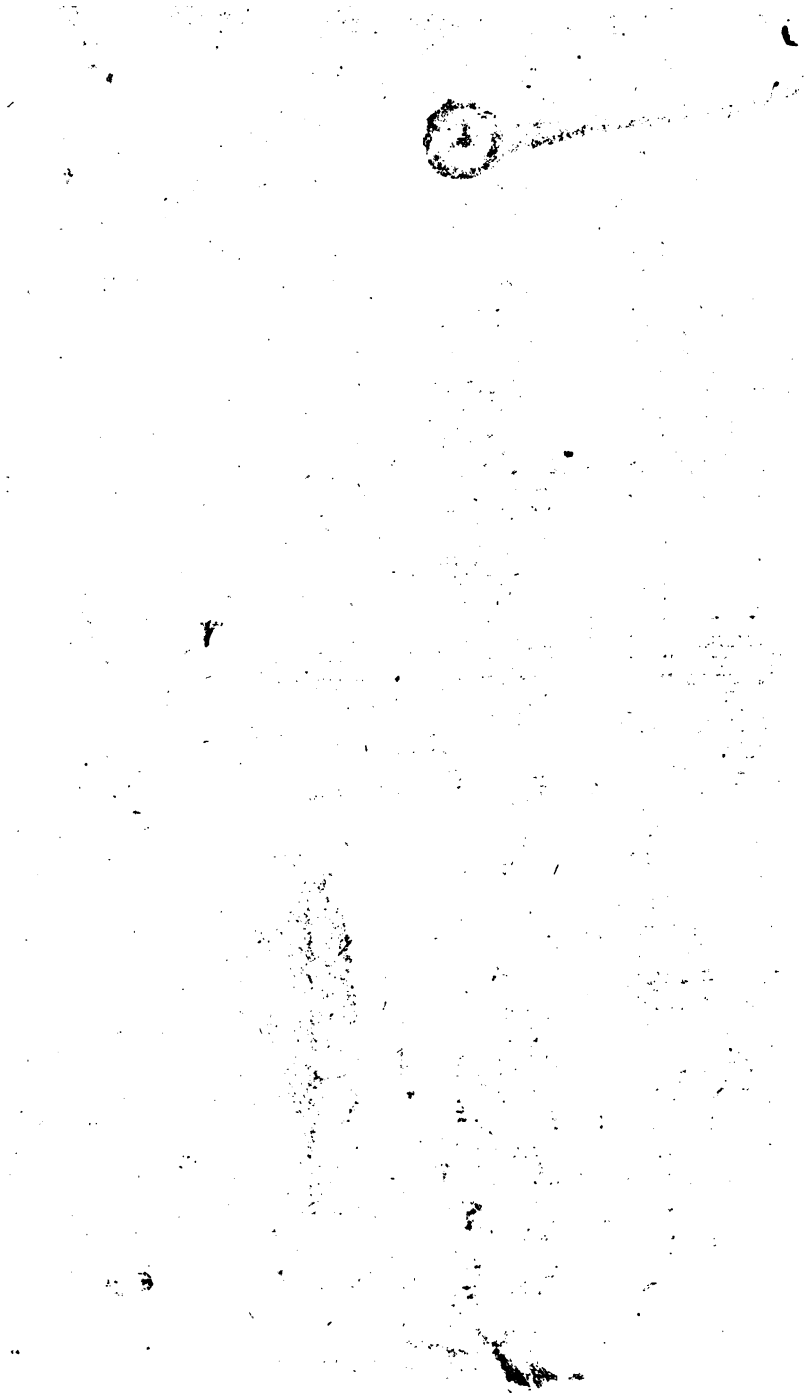
1. *L'incompréhenſibilité.* Ibid.
2. *La Métaphyſique.* 343
3. *Ne croyons-nous l'exiſtence de Dieu que ſur parole ? Le peuple doit-il la croire ?* 344

4. *Dieu auroit-il mieux fait d'écrire ſur le firmament ſon nom & ſes attributs ?* 345
5. *Réponſes à des objections.* 347

CHAP. XI. *Apologie des Sentimens contenus dans cet Ouvrage. De l'impiété. Exiſte-t-il des Athées ?* 349
1. *Injures réciproques. L'intolérance.* 350
2. *L'Athée. L'impie.* 352
3. *L'Auteur eſt-il le premier qui ait bien développé le ſyſtême du naturaliſme ?* 353
4. *Peut-on embraſſer l'athéiſme avec pleine conviction ?* Ibid.

CHAP. XII. *L'athéiſme eſt-il compatible avec la morale ?* 354
L'athéiſme ſpéculatif eſt-il innocent ? 355

CHAP. XIII. *Des motifs qui portent à l'athéiſme : ce ſyſtême peut-il être dangereux ? Peut-il être embraſſé par le vulgaire ?* 357
1. *Des motifs allégués par l'Auteur.* Ibid.
2. *De l'Athée pratique.* 358
3. *Les ſermens.* 360
4. *Une ſociété d'Athées pourroit-elle ſubſiſter ?* 362
5. *L'Auteur a écrit pour le peuple. Des ouvrages dangereux. Importance des recherches ſur les fondemens de la religion.* 364
6. *Un paſſage de Bacon.* 370
7-8. *De l'expérience. Réponſe à quelques inſtances.* 371

CHAP. XIV. *Abrégé du code de la nature.* 375
Concluſion. Ibid.

FIN de la Table.